«Gustavo Bueno es de los pocos pensadores serios que nos van quedando.»
Francisco Umbral

ZAPATERO
Y EL PENSAMIENTO ALICIA
UN PRESIDENTE EN EL PAÍS DE LAS MARAVILLAS

GUSTAVO BUENO



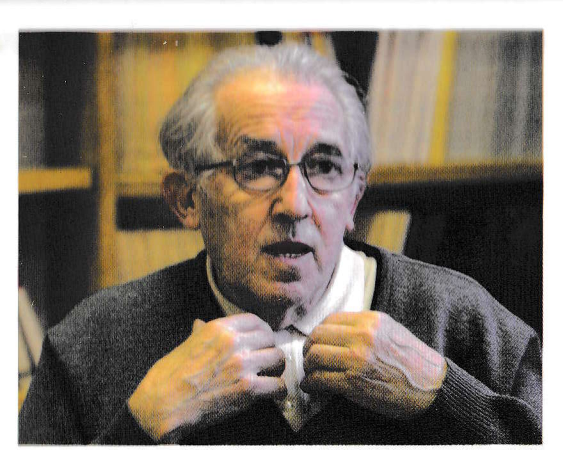
Para el filósofo Gustavo Bueno, lo sucedido en los últimos años de Gobierno socialista constituye un ejemplo manifiesto de que tanto José Luis Rodríguez Zapatero como gran parte de los miembros de su partido conciben un mundo más propio de la ensoñación infantil, que guarda evidentes paralelismos con el de los espejos o con el País de las Maravillas en los que se aventuraba de cuando en cuando la Alicia de Lewis Carrol. Este pensamiento acrítico y que sobrepasa con mucho los límites de la utopía es capaz de llamar personas humanas a los simios; progenitores A y B a los miembros de las parejas homosexuales a los que se les ha concedido un niño en adopción; o fascistas a quienes vencieron en la Guerra Civil española; de equivocar el alcance del término solidaridad —que puede aplicarse también al comportamiento de una banda de ladrones o terroristas—; y de plantear una Alianza de Civilizaciones sin delimitar antes lo que son éstas, encubriendo así los problemas reales de la gente bajo una nebulosa fantasiosa y carente de contenido.

En su nueva obra, *Zapatero y el pensamiento Alicia*, el profesor Bueno escoge estos y algunos otros ejemplos de decisiones o pensamientos políticos —«pensamientos Alicia»— barajados recientemente por el presidente y su partido —que actúan siempre «con una sonrisa permanente», con una «actitud optimista y angelical»—, para, con la contundencia a la que nos tiene acostumbrados, demolerlos, despojándolos de retórica y evidenciando un simplismo que él considera «sistemático» y muy preocupante, pues bien puede «transformarse en pensamientos falsos, hipócritas y de mala fe».

temas'de hoy.

719721

9 788484 606000



El filósofo Gustavo Bueno nace en 1924 y es autor del sistema conocido como «materialismo filosófico». En 1960 se establece en Asturias, donde ejerce como catedrático en la Universidad de Oviedo, institución en la que colabora hasta 1998. En la actualidad desarrolla su labor en la fundación que lleva su nombre, que tiene su sede en Oviedo. Fundador de la revista *El Basilisco,* es autor de numerosos libros y artículos. Entre sus obras más importantes cabe destacar *El mito de la cultura, España frente a Europa, Panfleto contra la Democracia realmente existente, Telebasura y democracia* y *El mito de la Izquierda.* En Temas de Hoy ha publicado *España no es un mito. Claves para una defensa razonada.*

Diseño de cubierta: Departamento de diseño del Grupo Planeta
Fotografía de cubierta: Cover

Gustavo Bueno

ZAPATERO
Y EL PENSAMIENTO ALICIA

UN PRESIDENTE EN EL PAÍS DE LAS MARAVILLAS

temas'de hoy.

Paseo de Recoletos, 4. 28001 Madrid
www.temasdehoy.es
Primera edición: octubre de 2006
ISBN-13: 978-84-8460-600-0
ISBN-10: 84-8460-600-7
Depósito legal: M. 36.719-2006
Preimpresión: J. A. Diseño Editorial, S.L.
Impreso en Artes Gráficas Huertas, S.A.
Printed in Spain–Impreso en España

ÍNDICE

Introducción

DEFINICIÓN DEL PENSAMIENTO ALICIA

Dijo Alicia: «¿Te gustaría, gatito, vivir en la Casa del Espejo? ¿Crees que allí te darían leche? Aunque tal vez esa leche no sería buena para beber [añadió Alicia, que sin duda había oído algo sobre las diferentes propiedades que pueden tener las moléculas dextrógiras y levógiras de una misma sustancia cuando se disponen en espejo las unas respecto de las otras]. Pero mira, gatito, ahora estamos en el pasillo. Hasta podemos echar una ojeadita al pasillo de la Casa del Espejo, si dejamos abierta la puerta de nuestro salón; y lo que puede verse se parece mucho a nuestro pasillo, aunque más allá pueda ser completamente distinto. ¡Oh, gatito, qué maravilloso sería conseguir entrar en la Casa del Espejo! ¡Estoy segura de que está llena de cosas preciosas! ¡Hagamos como que hay un modo de entrar, gatito! Hagamos como que el cristal es blando como la gasa, y como que podemos atravesarlo...».

Un instante después, y sin que sepamos cómo (ni siquiera sabemos si hay algo al otro lado del espejo), Alicia atravesaba el cristal y saltaba con agilidad a la habitación del Espejo. La primerísima idea que se le ocurrió a Alicia fue mirar si había lumbre en la chimenea, y quedó encantada al comprobar que había un fuego de verdad, ardiendo con tanta fuerza como el que había dejado a sus espaldas. «Así estaré tan calentita aquí como en la otra habitación —pensó Alicia—, más calentita incluso, porque no habrá nadie que me regañe por acercarme al fuego. ¡Ay, qué divertido cuando me vean aquí al otro lado del espejo y no puedan cogerme!» (Lewis Carroll, *Through the Looking Glass, and what Alice found there,* 1871, *Al*

otro lado del espejo, y lo que Alicia encontró allí, siguiendo la traducción al español de Mauro Armiño).

Como vemos, ya en el comienzo de este cuento (pero también en otros episodios suyos, así como en muchos pasajes de *Alicia en el País de las Maravillas*, del mismo autor, un profesor de matemáticas y lógica que enseñó en Oxford) el Pensamiento Alicia procede representándose un mundo distinto del mundo real, y no sólo esto, sino, lo que es más interesante, un mundo al revés de nuestro mundo, como es propio del mundo de los espejos. Por ejemplo, en ese mundo representado por el pensamiento Alicia, ya no hay fronteras entre las naciones, porque no hay naciones; ni hay fronteras entre las personas humanas y los simios, porque todos se confunden en una igualdad más allá de la humanidad. Pero al representarse el mundo al revés, el pensamiento Alicia no quiere tener conciencia de las dificultades que habría que vencer para llegar a él, ni, por tanto, de los métodos o caminos que sería preciso habilitar. Todo es mucho más sencillo: se tiene la voluntad de pasar a ese mundo al revés y basta.

También Alicia entró en el País de las Maravillas cuando, en el campo, después de ver a un conejo blanco que sacaba un reloj del bolsillo de su chaleco, lo miraba y echaba a correr desapareciendo en una ancha madriguera que se abría debajo del seto, corrió tras él y llegó hasta la boca de la madriguera: «Un momento después, Alicia se metía tras el conejo en la madriguera... Alicia no tuvo tiempo siquiera de pensar en detenerse antes de encontrarse cayendo en un pozo muy profundo» (o acaso, como hubiera dicho Galileo, apelando a su principio de la relatividad, cayendo tan despacio que la lentitud de su caída le producía la impresión de estar cayendo en un pozo muy profundo).

Alicia entra en un mundo maravilloso, incluso, como decimos, en un mundo al revés del nuestro. Allí el fuego de las chimeneas arde, pero ya no quema: parece que estamos ante el fuego de una paz bienhechora y no ante el fuego destructor de la guerra.

Y en esto se diferencia el modo de pensar de Alicia, el «Pensamiento Alicia», del modo de pensar utópico. Porque el pensamiento utópico —el «Pensamiento Mao», el «Pensamiento Gonzalo» (el de *Sendero Luminoso*)—, aunque también suele representar un mundo

maravilloso, incluso un mundo al revés (porque «otro Mundo es posible»), mantiene la conciencia de las dificultades que median para llegar a él, dificultades que exigen incluso una o muchas revoluciones sangrientas.

Pensamiento utópico y Pensamiento Alicia

Precisamente es el ejercicio de esta conciencia utópica uno de los rasgos más característicos del «género literario» constituido por las utopías novelescas, como hace ya más de medio siglo lo señaló Raymond Ruyer en su libro *L'utopie et les utopies* (PUF, París, 1950): ni la isla Utopía de Tomás Moro es accesible, ni siquiera se sabe dónde está; ni lo es la Ciudad del Sol de Campanella; ni conocemos el camino que nos conduce a Erewhon («no where», de Samuel Butler) o al Mundo feliz (*A Brave New World*) de Aldous Huxley. Precisamente la conciencia de esta dificultad de acceso a otro mundo mejor, cuando está fundada en la misma rareza de las instituciones que se nos ofrecen en ese «país de nunca jamás», sirve para medir la distancia entre la realidad efectiva y la ideal, y esto puede explicar por qué una novela utópica, aun siendo imaginaria, nos obliga a analizar los componentes de la realidad efectiva, y ello puede tener gran utilidad y alcance para formar un juicio sobre la estructura de nuestro propio mundo y sobre las dificultades para darle la vuelta, para medir también lo peligroso de las esperanzas infundadas y locas puestas en los proyectos de transformación de nuestro mundo, y para medir y analizar la capacidad de las palancas transformadoras de las que disponemos.

Desde este punto de vista las utopías pueden servir, y han servido muchas veces, no ya tanto de prefiguración de las «realidades del mañana», sino para determinar los puntos de referencia inexcusables en la crítica del mundo real (tras descomponerlo en sus partes relevantes), y para la organización crítica de la misma política o tecnología del presente, ensayando eliminar algunas de las partes obtenidas de la descomposición o introducir otras partes nuevas o modificadas.

Pero ninguna de estas utilidades, ninguno de estos alcances técnicos o filosóficos, pueden ser atribuidos al Pensamiento Alicia. Precisamente porque él no mantiene la conciencia de la distancia entre el mundo real y el País de las Maravillas, en el que las flores hablan, y porque, a pesar de su carácter maravilloso, Alicia cree poder acceder al otro lado del espejo sin mayores dificultades. El pensamiento Alicia pierde todo su mordiente crítico y funciona como una suerte de ensoñación infantil o, si se prefiere, como una ensoñación simplista, propia del adolescente que habiendo ya alcanzado, desde luego, el uso de la razón —por tanto, la posibilidad de una coherencia interna en sus discursos—, sin embargo se deja llevar por las razones abstractas que corresponden a una única línea de discurso y, por tanto, procede acríticamente, encubriendo la realidad en lugar de analizarla. Alicia, que escucha hablar a las flores, les pregunta que dónde aprendieron a hablar tan bien. «He estado en muchos jardines —dice Alicia refiriéndose al jardín del lado de aquí del espejo— y en ninguno de ellos podían hablar las flores.» Y la tigridia (o la azucena atigrada) le responde: «Pon la mano en el suelo y toca la tierra. Así sabrás por qué». Alicia lo hizo. «Está muy dura —dijo—, pero no veo qué tiene que ver.» Respondió la tigridia: «En la mayoría de los jardines los lechos de las flores son muy blandos, y por ello las flores están siempre dormidas».

Lo importante para nosotros es lo que sigue a continuación: que a Alicia le pareció ésta una razón excelente (estaba ya en la edad de la razón y le gustaban las explicaciones), por lo que quedó encantada de escuchar tal razón. «Hasta ahora —dijo Alicia— nunca se me había ocurrido pensarlo.» Y entonces la rosa le dijo: «Me parece que tú, Alicia, nunca piensas en nada».

Alicia tiene, sin duda, una racionalidad simplista, una coherencia formal, que se atiene a unas líneas muy simples de concatenación, sin tener en cuenta otras líneas involucradas y entrecruzadas con ellas; una racionalidad abierta, precisamente porque no posee el control de las líneas de variables que intervienen en su discurso. Una racionalidad abstracta (simplista y abierta) y, por tanto, ciega y rígida.

Lo que no excluye que no pueda ser muy efectiva, brillante y triunfadora ante la plebe frumentaria. «Por escasas que sean sus probabilidades —hemos escrito en otro lugar—, en función de ellas podría haberse acuñado el aforismo: *Audaces fortuna iuvat.*» El jugador de ajedrez que despliega un plan de ataque constante y decidido, aunque sea simplista (como el que desplegó Lewis Carroll en el momento de formar el plan de su narración *Alicia al otro lado del espejo*, dándole a Alicia el papel de peón blanco —el ajedrez es un juego organizado sobre un tablero cuya mitad, junto con sus fichas, es el «espejo» de la otra mitad—), y sin tener en cuenta los contraataques internamente posibles en el sistema de su adversario, puede cosechar muchas victorias, al menos victorias pírricas. Y sólo cuando el adversario sea demasiado estúpido, podrá rematar un jaque en el que ambos jugadores caigan a la vez.

El pensamiento Alicia, en efecto, sólo tira de un hilo de la madeja, sin querer saber nada de los otros hilos en los que está enredado, y por eso este pensamiento es simplista. Tira y tira de un hilo solitario («¡Paz, Paz, Paz, no a la Guerra!») hasta que el hilo se desliza del ovillo que va cayendo, entrechocando con otros ovillos, siguiendo su propio impulso. El pensamiento Alicia procede, por ejemplo, de este modo: constatando una semejanza particular entre dos realidades o sistemas diferentes, extiende la semejanza a toda esa realidad o sistema, sin tener en cuenta que la composición de esos contenidos semejantes con las otras partes del sistema da lugar también a resultados diferentes: es el mismo procedimiento del niño con sed que bebe el líquido contenido en una botella llena de una disolución alcohólica transparente, apoyándose en la semejanza que esa disolución tiene con el agua clara de las botellas de su despensa.

El «pensamiento» de los socialistas españoles, tras el 11-M, como Pensamiento Alicia

De este modo, cuando el pensamiento Alicia (en este caso, el pensamiento del actual Partido Socialista Obrero Español) se aplica a materias políticas, procederá así: «Como las parejas homosexuales viven de un modo similar a como viven las parejas de matrimonios ordinarios, llamémoslas también matrimonios; y, para evitar el escollo

de distinguir en ellas el marido y la esposa, llamémosles progenitor A y progenitor B, aunque no tengan hijos» (Orden de 8 de febrero de 2006 que adecua la Ley 13/2005). O bien: «Como los chimpancés o los gorilas se comportan en la jaula o en el zoo como si fueran niños o adolescentes humanos (tienen sentimientos, habilidades... incluso guardan sus herramientas), tratémoslos como si fueran humanos y apliquémosles los derechos humanos que la ONU definió en 1948 para los hombres» (proposición de ley socialista de 24 de abril de 2006). O bien: «Como las comunidades autónomas, tales como Cataluña, País Vasco, Valencia, Andalucía, Galicia... tienen Parlamento (porque así se ha ido desarrollando la Constitución de 1978), Gobierno, Tribunal de Justicia y aun Fuerzas Armadas a sus órdenes, y el Estado español también tiene Parlamento, Gobierno, Tribunal de Justicia y Fuerzas Armadas, llamemos Estados o naciones políticas a Cataluña, País Vasco, Galicia, etc.».

El racionalismo simplista propio del pensamiento Alicia tiene las ideas muy claras, pero, al mismo tiempo, muy cortas, cuando con ellas tratamos de analizar asuntos realmente existentes que son muy complejos y enrevesados, y que pueden tomar caminos muy diversos. Puede tomar el camino que le lleva al análisis de algún accidente o relación como si fuera algo flotante o sustantivo. Por ejemplo, como si en Geometría tomase el camino que le permite mantener el análisis de una función como si su característica tuviera sentido separada de sus variables y de sus parámetros, como si la «circunferencia» tuviera algún significado al margen de cualquier tipo de redondel, como si la Paz tuviera sentido al margen de la Victoria, es decir, del orden impuesto al vencido por un vencedor.

El Pensamiento Alicia es simplista, pero no todo simplismo es Pensamiento Alicia

Que el pensamiento Alicia sea simplista no quiere decir que el simplismo defina por sí mismo el pensamiento Alicia. El simplismo de Alicia no es ocasional, es sistemático, de principio, y está organizado en función de ciertos ideales prácticos, «confortables, amables, pací-

ficos». Es, por este motivo, un simplismo sonriente, tranquilizador. Es el simplismo masónico (es decir, afín a ciertas ideas masónicas) que inspiraba el *Ideal de la Humanidad para la vida* que Julián Sanz del Río plagió de Krause, y que para definir los fines formales del perfecto organismo que constituyen la humanidad y su destino humano —fines, decía Salmerón, que fue presidente de la Primera República Española, que han de «realizarse en el límite y condicionalidad recíproca con otros seres, y en esencial unión con el Todo y supremamente con Dios»— se acoge a la enumeración de ciertas ideas abstractas tales como la Moralidad, el Derecho, la Religión, la Ciencia, el Arte, la Paz, la Enseñanza. Un «simplismo sonriente» (el del krausismo) que habría de influir en la ideología de una importante corriente del socialismo español; un simplismo sonriente que, sin embargo, no excluía el enfrentamiento radical con otras ideologías dogmáticas, tales como las de la Iglesia católica o la de los comunistas o anarquistas radicales, ni tampoco excluía la utilización de las maniobras políticas más sectarias en la lucha partidista cotidiana.

Con todo esto, sin embargo, el simplismo Alicia —el simplismo en el dibujo de los ideales de la humanidad, y de los métodos para alcanzarlos: pactos, alianzas, diálogo, democracia, paz— ha de distinguirse de otras formas de simplismo que nada tienen que ver con los métodos dulces alicianos. El simplismo ideológico puede ser utilizado con fines oportunistas, por no decir cínicos, por quienes, muy lejos de Alicia, mantienen ideales y métodos opuestos, como pudieran serlo los proyectos del comunismo soviético y los métodos violentos de la revolución leninista, sin perjuicio de los cuales Stalin pudo lanzar su campaña por la paz a través del Manifiesto de Estocolmo de 1950, firmado por más de quinientos millones de personas —entre ellos Einstein y Bertrand Russell, es decir, de eminentes racionalistas simplistas en lo que al pacifismo teórico se refería.

Pero el pensamiento simplista que caracteriza el pensamiento Alicia concuerda más bien con una actitud optimista, angelical (sincera o fingida), que propende a confiar en que todo sucederá para bien o para mejor, o acaso en no desconfiar (al menos en público) en que algo pueda suceder para mal o para peor. El pensamiento Alicia aborrece el catastrofismo, el «sentimiento trágico de la vida»,

cualquier tipo de visión apocalíptica. El pensamiento Alicia mantiene una sonrisa permanente, que no llega a ser postiza del todo (lo que la haría más interesante), sino que, y esto es lo peor, tiene mucho de sincera, y no tanto porque se ajusta a un pensamiento interior sonriente cuanto porque este «pensamiento interior» se ha ajustado a la sonrisa.

La simplificación de las cosas conduce en realidad a Alicia a una situación tal que le impide entender los mecanismos más elementales, en el momento en que Alicia comienza a entrar en estos mecanismos, pero, por motivos que no son del caso, sigue defendiendo sus ideales simplistas, pierde la inocencia, y ésta empieza a ser sustituida por una falsa conciencia, lindante con el cinismo y con la mala fe. «Me parece muy bonito —dijo Alicia al terminar de leer el poema escrito al revés— pero es algo difícil de entender... es como si se me llenase la cabeza de ideas pero al final... ¡no sé lo que significa! Lo único que está claro en todo el poema es que *alguien* ha matado a *algo*.» Por eso Alicia, en su condición de peón blanco, necesita la ayuda de algún consejero, ya sea de la Reina Blanca, ya sea de la Reina Roja. Algunos interpretan estas dos reinas como símbolos de las corrientes conservadora o radical de la Iglesia anglicana, pero este tipo de interpretaciones no es más disparatado del que viera en Alicia, en su papel de peón blanco, un símbolo del presidente Zapatero, y a la Reina Blanca o a la Reina Roja como símbolos de los presidentes de los partidos nacionalistas catalanes, Mas-Durán o Maragall-Rovira.

En cualquier caso, el pensamiento Alicia no puede considerarse como un modo exclusivo de tratar las cuestiones políticas; no se circunscribe a ellas. El pensamiento Alicia puede reconocerse ejercitado en los campos más heterogéneos, y desde las ideologías más diversas. Se abre camino tanto en los terrenos cultivados por las Ciencias Naturales («todo es Química», o bien «nuestro universo comenzó hace veinte mil millones de años con el Big Bang y acabará dentro de otros veinte mil millones de años con el Big Crunch», o bien: «Nuestro cerebro o nuestra mente es simplemente un ordenador que procesa información a un ritmo de cien mil teraflops por segundo, mientras que los superordenadores más rápidos de hoy no sobrepa-

san los límites de los mil teraflops»; o bien: «La persona se define como aquel programa de ordenador capaz de superar el criterio de Turing») como en los terrenos de las Ciencias Culturales o Sociales («todo hombre es bueno y sólo una sociedad atrasada le hace cometer delitos; suprimamos por tanto los castigos y entendámoslos como métodos de inserción social»).

El simplismo Alicia se manifiesta en campos muy diversos

El pensamiento Alicia puede ejercitarse puntualmente, es decir, en dominios relativamente aislados, o bien masivamente, en los más diversos dominios físicos o metafísicos de la realidad. Incluso cabe reconocer un pensamiento Alicia dirigido por el objetivo de lograr una «Alicia sistemática», un pensamiento capaz de organizar los diferentes pensamientos Alicia particulares en un verdadero sistema con pretensiones filosóficas. La llamada «filosofía espontánea de los científicos» suele ser un pensamiento Alicia orientado filosóficamente. Acaso el principio más característico del pensamiento Alicia, en el momento en el cual se despliega hacia horizontes filosóficos, sea éste: «Todo está relacionado con todo», principalmente si este principio está conjugado con una ideología armonista.

Principios e ideologías que inspiran, por ejemplo (para referirnos a lo más conocido por todos), la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, en general, y los objetivos de la Constitución de la Unesco de 1945, en particular.

En las páginas que siguen, sin embargo, vamos a circunscribir nuestros análisis a algunos «ejercicios» de pensamiento Alicia en el terreno de la política, seleccionando además aquellos «ejercicios» que tengan una presencia relevante en la política española, tal como se lleva adelante tras la masacre del 11-M de 2004.

Curiosamente, y para algunos paradójicamente, el pensamiento Alicia en esta etapa de la política española florece especialmente en las personas y grupos que tras las elecciones del 14-M de 2004 ocupan los puestos de poder en el Gobierno central de España, o atienden de buena fe a las ONG cercanas a ese gobierno. No nos referimos a

todos ellos, por supuesto, ni en todo momento, sino a aquellos a los que por su cargo, o por ocasión, les corresponde trazar «líneas generales» de sus programas, pronunciar discursos de investidura, bosquejar los objetivos de la política nacional e internacional que se proponen alcanzar durante la legislatura. Estas líneas directrices de orden general son obviamente de naturaleza filosófica, lo que suele ser reconocido habitualmente cuando la prensa dice, por ejemplo, que «en su discurso presidencial el orador expuso la filosofía del nuevo Gobierno». El pensamiento filosófico de estos discursos presidenciales suele tomar el rumbo de un pensamiento Alicia.

El «pensamiento Zapatero» encarna admirablemente la metodología de lo que llamamos pensamiento Alicia; y esta consideración es menos ofensiva de la que estaba implícita en los primeros meses en la denominación que le asignaron, desde su propio partido, al llamarlo *Bambi,* como Alfonso Guerra sugirió al principio de la legislatura. Pero no es la única. También ejercitan el pensamiento Alicia políticos tales como el ministro Moratinos, el ministro Aguilar, el secretario general de la ONU, señor Kofi Annan, o los autores de manifiestos por la Paz o la Libertad, o por el 0'7 por ciento para el Tercer Mundo, de ONG muy reconocidas.

En los libros titulados *Historia del Pensamiento,* o en los programas de cátedras universitarias de Historia del Pensamiento, no figura, que sepamos, ningún capítulo ni ninguna lección destinada a analizar y a exponer el Pensamiento Alicia. Más aún, muchos autores o muchos catedráticos se resistirán a tratar, en disciplina tan sublime, asunto tan frívolo. Ellos, que han distinguido cuidadosamente la Historia de la Filosofía —en la que se contienen exposiciones de las doctrinas más primarias y disparatadas, como siguiendo la máxima de Cicerón, cuando dijo que no hay necedad que no haya sido defendida por un filósofo—, sin embargo, exponen importantes sistematizaciones de pensamientos Alicia en sus Historias del Pensamiento, tratadas profusamente con gran erudición doxográfica y rigor académico.

Citamos un solo ejemplo: en las historias actuales del pensamiento español figura en lugar preferente el análisis del *Ideal de la Humanidad,* que Julián Sanz del Río (1807-1870), ya citado, plagió del propio Krause (véase Enrique M. Ureña, «El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su *Ideal de la Humanidad*», Pensamiento, 1988). Esta obra plagiaria es un ejemplo eminente de pensamiento Alicia, característico del idealismo más blando decimonónico, cuyo influjo ha sido, sin perjuicio de ello, muy notable en España a través de la Institución Libre de Enseñanza y de corrientes del Partido Socialista y afines, hoy en el Gobierno.

Plan de este libro

Este libro consta, además de la Introducción, de un conjunto de análisis de once ejemplos concretos de pensamiento Alicia de naturaleza política, que constituyen el cuerpo del libro, y de un Final.

Cada uno de los «ejemplos» o muestras del pensamiento Alicia será tratado siguiendo un mismo ritmo ternario: tras la enunciación del pensamiento Alicia correspondiente, se procederá (I) a una paráfrasis orientada a «reconstruir» los fundamentos que Alicia pueda haber tenido para mantener su sentencia simplificadora; (II) a un análisis orientado a descomponer los fundamentos de las sentencias de Alicia a fin de mostrar la complejidad del terreno en el que estamos pisando; y (III) se esbozará la crítica dirigida a la demolición de los fundamentos de Alicia, una vez que han sido descompuestos.

En el breve Final de este libro se pretende mostrar hasta qué punto los pensamientos Alicia, y en particular los que tienen naturaleza política, que en principio podrían tomarse como inofensivos o puramente metafísicos, pueden llegar a ser peligrosos y repugnantes como efectos de una mala fe que va envolviendo a la realidad con un velo que tiene «la blancura de la estupidez sin la menor mancha de inteligencia».

Capítulo 1

SOBRE LA ALIANZA DE LAS CIVILIZACIONES

Piensa Alicia: «La Alianza de las Civilizaciones es el primer paso obligado para alcanzar la Paz universal».

I. PARÁFRASIS

Alicia parece presuponer que existen actualmente en el planeta diversas «civilizaciones» (otros acaso las llaman «culturas») que se encuentran muy distantes entre sí y que incluso mantienen relaciones de abierta hostilidad. Y supone también Alicia que estas relaciones, de distancia o de hostilidad, no debieran continuarse: ¿acaso no son todas estas civilizaciones productos históricos del Hombre?, ¿cómo podría el Hombre sentirse ajeno a lo que también es humano? «Hombre soy y nada de lo humano me es ajeno.» ¿Y cómo entre las cosas del hombre podría no haber una profunda armonía? Si exploramos en el fondo de los hombres podremos llegar hasta un estrato común en el que todos nos reconoceremos mutuamente, nos enriqueceremos unos a otros y llegaremos a la necesidad de establecer entre nosotros no relaciones de distancia o de hostilidad, sino de alianza entre las civilizaciones.

«Pensamiento subjetivo» como actividad formal de los sujetos personales

«Pensamiento» es un término común que contiene dos momentos bien distintos: un momento subjetivo (o formal) y un momento objetivo (o material). Estos dos momentos son inseparables, pero son disociables.

«Pensar», en su sentido formal, es una actividad de «el pensador», un pensar que puede ser abstraído de su contenido cuando nos detenemos en su puro momento subjetivo: ¿quién puede decir cuál es el contenido de *El Pensador* de Rodin? ¿En qué está pensando *El Pensador*?

Entre algunos intelectuales y periodistas se consolida la costumbre de llamar «pensador», en sentido ponderativo, a quien antes solía llamarse «filósofo». «Pensador» desborda sin duda el momento subjetivo del pensamiento, pero sin que llegue a determinarse cuáles son los contenidos del pensamiento del pensador. Cuando un periodista, artista o guionista de cine llama «pensadora» a la señora María Zambrano, no se compromete a determinar los contenidos de su pensamiento. Da por supuesto que estos contenidos son «muy profundos», pero sin que haga falta entrar en detalles, cosa que no es posible cuando se habla de un filósofo. «Filósofo» es término que pide inmediatamente ser especificado: o es estoico, o es epicúreo, o es platónico, o es aristotélico, o es idealista, o es materialista. Pero «el pensador» no necesita tales especificaciones. Es pensador, y basta.

El pensador es, por tanto, un concepto eminentemente psicológico: es pensador quien so-pesa (*pensare* = pesar) el pro y el contra, reflexivamente. También es muy frecuente en nuestros días escuchar a alguien que interviene por teléfono en una tertulia radiofónica anunciar, antes de decir lo que quiere, «voy a hacer una reflexión», como si dijera «voy a expresar un pensamiento». Por lo demás, los contenidos de estos pensamientos pueden ser muy diversos; por ejemplo, la reflexión puede versar sobre las consecuencias que tendrán para el abastecimiento del pescado las huelgas de transportes.

«Pensamiento objetivo» como materia pensada

Pero cuando hablamos de «pensamiento», en su momento objetivo, lo hacemos con determinación, más o menos explícita, de los contenidos de este pensamiento. Y estos contenidos no son siempre los característicos de la filosofía tradicional, ni tampoco los contenidos de las ciencias positivas. Hablamos, en cambio, de «pensamiento político», de «pensamiento económico», de «pensamiento social»... Las «reflexiones» que físicos, biólogos o matemáticos ofrecen, una vez jubilados, sobre sus ciencias respectivas suelen llamarse «pensamiento» (*Últimos pensamientos*). Y, desde luego, está ya muy consolidada, académica y editorialmente, la distinción entre la Historia del Pensamiento y la Historia de la Filosofía.

Pensamientos objetivos denominados en función del sujeto que los pensó

Entre las determinaciones del pensamiento por su contenido merecen citarse aquellas que se toman de la persona del pensador que las creó, cuando tales pensamientos han sido hechos públicos y son citados e identificados como tales (sin entrar inmediatamente en la naturaleza —económica, política, filosófica, poética— de su materia o contenido). El ejemplo más importante que cabe citar es, sin duda, el llamado «Pensamiento Mao». También, aunque reducido a los contornos del Sendero Luminoso, hablamos del «Pensamiento Gonzalo». Podríamos hablar, para referirnos a estos casos y a efectos puramente denominativos, de «pensamiento onomástico». Tendría un gran interés el análisis de las razones por las cuales un determinado conjunto de pensamientos son clasificados «onomásticamente», acaso para subrayar su peculiaridad idiográfica.

Pensamientos utópicos y Pensamientos Alicia

Dentro de estos «pensamientos onomásticos» cabría distinguir dos grandes grupos, atendiendo al método según el cual son presentados por sus creadores.

En el primer grupo incluiríamos prácticamente todos los pensamientos que tienen que ver con las utopías, es decir, con el pensamiento utópico —utopía de Tomás Moro, utopía de Campanella, utopía de Bellamy, utopía de Butler, utopía de Aldous Huxley—. Lo característico del pensamiento utópico, desde el punto de vista estilístico, como ya hemos señalado (citando a R. Ruyer, por ejemplo), consistiría en que la sociedad que en él se nos describe nos es presentada precisamente como irreal (utópica y ucrónica); una presentación llevada a cabo por procedimientos literarios «inmanentes» (una utopía no contiene informaciones sobre los caminos o medios que hay que seguir para alcanzar la sociedad descrita por ella). El autor o el lector de utopías podrá creer o no creer en la posibilidad o en la existencia de esas sociedades futuras, generalmente pacíficas y felices; pero sabe que estas «sociedades» no son de este mundo, y en todo momento conoce las distancias que separan a la utopía de su realidad.

Hay otro tipo de pensamientos irreales, creados por personas individuales, que nos ofrecen descripciones o proyectos sobre sociedades futuras, felices y pacíficas (como las utopías), pero que, sin embargo, no poseen la característica estilística que hemos señalado en las utopías, porque no nos ofrecen indicios sobre su lejanía o sobre las dificultades insalvables que se interponen para alcanzarlas. Simplemente, se nos introduce en ese mundo irreal sin medir las distancias que guarda con el mundo real nuestro; se nos presenta un mundo visitable y visitado de hecho por los hombres, a la manera como Alicia visitaba, según Carroll, el País de las Maravillas. Es a este tipo de pensamiento al que llamamos Pensamiento Alicia.

El proyecto Alianza de las Civilizaciones como ejemplo genuino de Pensamiento Alicia

Lo característico del «Pensamiento Alicia» es precisamente la borrosidad de las referencias internas del mundo que describe y la ausencia de distancia entre ese mundo irreal y el nuestro. Afirmo que la «Alianza de las Civilizaciones» es un proyecto que tiene todas las

características del tipo de pensamiento que hemos denominado «Pensamiento Alicia». El «Pensamiento Zapatero» (podríamos también denominarlo, con más precisión, «Pensamiento José Luis Rodríguez Zapatero») es un caso o individuo concreto del tipo «Pensamiento Alicia». El Pensamiento Zapatero, por otra parte, ha sido recogido por otros pensadores internacionalmente reconocidos, entre los que se encuentran Kofi Annan y el Sr. Mayor Zaragoza. También, últimamente, otro pensador internacionalmente conocido en todas las cancillerías del planeta, el ministro de Asuntos Exteriores, señor Moratinos, se ha incorporado al Pensamiento Zapatero.

El Pensamiento Zapatero de la «Alianza de las Civilizaciones» tiene, como el humo, gran capacidad expansiva

El pensamiento de una «Alianza de las Civilizaciones», fruto emblemático del «Pensamiento Zapatero», tal como nos ha sido presentado por los medios de comunicación y, en particular, por la revista femenina *Marie Claire,* durante la visita de su creador a la sede de la ONU en Nueva York, es, en efecto, un genuino espécimen del «Pensamiento Alicia». Nos pone este pensamiento —el Pensamiento Zapatero— ante un escenario planetario muy próximo en el cual las civilizaciones realmente existentes habrán dejado de alimentar sus conflictos (el Pensamiento Zapatero sale así al paso de las pretensiones de Huntington, en el sentido de que los conflictos entre las civilizaciones son inevitables) y habrán olvidado sus guerras, llegando a comprenderse y abrazarse, aceptando unos los credos de los otros. «Ésta es la casa de todos, sin diferencias, de los ricos y de los pobres, de los países con historia y de los que apenas tienen, de los que creen en Dios, o en varios dioses, y de los que no creen. Fue en esta sala —dice el Pensador (Rodríguez Zapatero)— donde tuve la certeza de lo necesaria que resulta la Alianza de las Civilizaciones.» De este modo cristalizó, según informe de su autor a la citada revista femenina, lo que ahora llamamos «Pensamiento Zapatero».

Un pensamiento que nos ofrece la representación de un mundo futuro pacífico, feliz y «a la mano», pero sin decirnos los medios que

pueden conducir a él, ni los métodos que nos van a permitir evitar las guerras, las diferencias entre los pobres y los ricos, o las distancias entre los politeístas, los monoteístas o los ateos. Simplemente, se nos pone delante de este mundo maravilloso como algo que ya puede considerarse como dado, porque acaso sólo es la codicia, la estupidez o la ignorancia de algunos hombres lo que nos separa de él.

Pero la Alianza de las Civilizaciones está ahí al lado. Bastará que una Asamblea de las Naciones Unidas —cuyo secretario general, como hemos dicho, ha aceptado el Pensamiento Zapatero— decida reflexionar sobre el asunto para que los caminos hacia la Alianza de las Civilizaciones queden despejados. De hecho, la ONU ya ha creado el GAN (Grupo de Alto Nivel) con quince miembros de dieciséis países, del cual forman parte los pensadores que ya hemos citado y muy principalmente el ex director general de la Unesco y actual presidente de la Fundación Cultura de Paz, Sr. Mayor Zaragoza, cuyos pensamientos sobre la Cultura y sobre la Paz Perpetua demostraron ya, desde hace años, su gran disposición para cultivar el tipo de Pensamiento Alicia.

Particularmente, el pensador Alicia que antes hemos citado, el ministro de Asuntos Exteriores, Miguel Ángel Moratinos, propuso la ampliación de la Alianza de las Civilizaciones a los campos político, cultural y educativo, teniendo en cuenta que en la Agenda de los Objetivos del Milenio, adoptada por la ONU en el año 2000, se incluyen compromisos para la lucha contra el hambre, el sida, la promoción de la educación, la tolerancia, etcétera. En las reuniones que el GAN celebró a finales de 2005 en Palma de Mallorca, y en otras sucesivas, el Pensamiento Zapatero pudo cristalizar definitivamente su plan de acción.

III. CRÍTICA

«Civilización» y «Civilizaciones»

La característica del Pensamiento Alicia, tal como la hemos dibujado, es la borrosidad de sus referencias internas (literarias) y de las referencias del mundo de quien imaginó el texto literario, la indistinción entre el mundo descrito y el mundo en el que vive su autor.

Por ejemplo, porque se supone que el mundo imaginado es el mismo mundo real, su otra cara ya existente y accesible mediante adecuados actos de voluntad.

En el caso particular de este Pensamiento Alicia que es el Pensamiento Zapatero se habla de Civilizaciones. Se supone que existen varias, pero no se da referencia alguna ni indicación acerca de la delimitación de tales «Civilizaciones».

Pero la primera pregunta que es obligado hacer es ésta: ¿existen siquiera esas «Civilizaciones»?

Obviamente, esta pregunta está de más en un pensamiento literario como lo era el Pensamiento Alicia de Carroll. Pero esta pregunta no puede ser evitada por cualquiera que tenga responsabilidades políticas, de política real, y no de política ficción. Pues cualquier político que, saliendo de sus preocupaciones domésticas, se enfrenta con «cuestiones que conciernen a la humanidad» (para utilizar la expresión de Thomas Mann) tiene que plantearse, ante todo, la cuestión de la unicidad del hombre (del hombre civilizado en este caso), de la unidad de las civilizaciones. Y si no sabe o no puede plantearse este problema, es mejor que se repliegue a su política doméstica y que se dedique por ejemplo, si es legista de gabinete, a oscurecer el significado del sintagma «identidad nacional» que él mismo utiliza para reconocer la identidad de Cataluña.

Porque la cuestión de la unicidad del Hombre, de la Civilización, tiene el mismo rango que en su ámbito tiene la cuestión de la unicidad del Mundo y la cuestión de la unicidad de Dios.

La unicidad de la Civilización y la unicidad del Mundo, de Dios y del Hombre como persona

Se trata de la unicidad propia (no necesariamente exclusiva) de cada una de las tres Ideas de la Metafísica occidental —santo Tomás, Francisco Bacon, Kant—, a saber, la Idea de Hombre, la Idea de Mundo, la Idea de Dios. Son Ideas trascendentales atributivas que, a diferencia de los conceptos o Ideas distributivas (cuya connotación se mantiene independientemente de sus desarrollos extensionales: las

propiedades de la figura triangular no cambian cuando esta figura se multiplica, por repetición, extensionalmente), alteran por completo su significado según se conciban como multiplicables o como dotadas de unicidad.

Así, la Idea de «Mundo» cambia radicalmente de significado si se dice en singular o si se dice en plural: Mauthner consideró una insolencia decir «Mundos», en plural, como si hubiera más de uno. Pero decir «Dioses» es más que una insolencia; es, para quien mantiene la Idea de Dios monoteísta, una blasfemia. La Idea de Dios del monoteísmo es incompatible con el politeísmo, con los Dioses, como el Ser de Parménides era incompatible con la multiplicidad de los entes (y, por ello, Meliso de Samos dedujo que el Ser único de Parménides debía ser también infinito). Es importante constatar, en relación con este punto, que el Pensamiento Zapatero, tal como se expresaba en la revista *Marie Claire* antes citada, no advierte, a efectos prácticos, la menor diferencia entre Dios, en singular, y dioses, en plural: «Ésta es la casa de todos, sin diferencias... de los que creen en Dios, o en varios dioses, y de los que no creen». Y el pensamiento Zapatero no se da cuenta de que esta equiparación no puede hacerse «desde fuera» de la enumeración (monoteístas, politeístas, ateos), y que sólo desde el ateísmo cabe borrar las diferencias, desde determinada perspectiva, entre politeísmo y monoteísmo.

Pero tales diferencias no pueden considerarse borradas en una sociedad en la que el noventa por ciento de la población se confiesa teísta; menos aún en una sociedad monoteísta que considera blasfemo al politeísmo, como lo consideraron los musulmanes que entraron en la península Ibérica en el siglo VIII, por no hablar de los que siguen entrando en el siglo XXI. Es bien sabido que los musulmanes han considerado tradicionalmente blasfemos a los cristianos que creen en el Dogma de la Santísima Trinidad, que ellos ven como una creencia descaradamente politeísta.

Según esto, suponer que es «indiferente», para conseguir la concordia universal, ser monoteísta, politeísta o ateo, es pedir el principio, es suponer que a los creyentes, cuando se sumergen en el océano del *Género humano,* les da lo mismo una cosa u otra, lo que equivale a suponer que no creen: pero esto es lo que se trata de demostrar.

Y no entramos en la paradoja del «monoteísmo pluralista», en la paradoja del monoteísmo que se manifiesta a propósito de las tres religiones monoteístas en torno a la cual gira el drama *Nathan el Sabio*, de Lessing (cuya lectura recomendamos al Sr. Zapatero, así como al señor Kofi Annan, al Sr. Moratinos y al Sr. Mayor Zaragoza). Pero el irenismo de Lessing, en cuanto racionalista, implicaba la demolición de cada una de las tres religiones positivas, de sus dogmas, sacramentos, sacerdotes, imanes o rabinos, incluso de los templos; es decir, desde un punto de vista práctico, reproducía e intensificaba los conflictos sociales y eclesiásticos entre las tres religiones del Libro, en lugar de atenuarlos.

Pero la unicidad que corresponde a la Idea de Hombre, en cuanto Género Humano (del Hombre universal, el que está definido por la Declaración Universal de los Derechos Humanos), *implica la unicidad de la civilización,* es decir, la unidad efectiva e histórica de los hombres civilizados. La unidad del hombre que nos ofrece la Declaración Universal de los Derechos Humanos —unidad que se logra suponiendo a hombres que no tienen religión, ni lengua, ni raza, ni sexo— es puramente metafísica, porque ese hombre abstracto no existe ni ha existido nunca. *Es únicamente una abstracción llevada a efecto desde una civilización histórica determinada; es una idea posterior a la civilización, y no previa a ella.* Pero sólo desde la idea de una civilización universal, «cosmopolita», el hombre puede ser persona y no un mero primate más o menos evolucionado, o, como decían los antropólogos clásicos (Morgan, Tylor, Lubbock), un salvaje o un bárbaro.

La idea clásica de «Civilización» (un término que deriva de *civitas*) implicaba, en efecto, la civilización universal, la homologación de todas las culturas en los estados superiores de su desarrollo (hoy día parece haber también un consenso universal —lo que no significa que él esté en la verdad— al menos sobre la estructura política que corresponde a ese estadio superior de las culturas, y que por tanto puede considerarse como un consenso acerca de la estructura política que habría de tener la civilización universal: la forma de la democracia parlamentaria; porque una sociedad que no estuviese organizada democráticamente sería vista hoy como subdesarrollada, respecto de los estadios considerados superiores de la civilización).

La civilización se entendió por los clásicos, en efecto, como el océano común en el que desembocan las diferentes culturas (círculos o esferas culturales) que hayan evolucionado atravesando sus fases de salvajismo y de barbarie. Se suponía que al llegar a la civilización, y precisamente a través de la *civitas* (de la *polis*, que implica el Estado, la escritura, etc.), todos los hombres podrían considerarse homologados en una civilización cosmopolita. Sabemos que este ideal estoico de una civilización común, universal, cosmopolita, inspiró la política de la Roma republicana y de la Roma imperial augustea (*tu, Romane, memento...*), y sobre todo al Imperio Romano identificado con el cristianismo a partir de Constantino. Pero lo cierto es que la civilización cosmopolita, dotada de unicidad, era antes una Idea, o un ortograma, que una realidad efectiva; incluso muchos dirían que era una «idea ecuménica» cuya función no sería otra sino la de servir de disfraz al imperialismo.

Pero, en cualquier caso, es evidente que cuando nos situamos en la perspectiva de la civilización universal, dotada de unicidad, el proyecto de una Alianza de Civilizaciones cae por su base, por la sencilla razón de que no tiene sentido hablar de Alianza de Civilizaciones, en plural, cuando se entiende la Civilización como única, como dotada de unicidad, como aquella Civilización que es la verdadera «casa común» de todos los hombres. Dicho de otro modo, supuesta la Civilización universal, la Alianza de las Civilizaciones es un mero sinsentido.

Pero —dirá el «pensador Alicia» que acaba de enterarse de que la Idea de Civilización (no ya su realidad empírica) implica la unicidad y de que hubo un dramaturgo alemán que escribió *Nathan el Sabio*— ¿por qué habría que dar por supuesto que la civilización universal y única ya existe? Precisamente porque partimos de los conflictos entre los hombres —dirá— es por lo que buscamos una Alianza de Civilizaciones.

Y aquí es en donde otra vez podemos ver en acción al Pensamiento Alicia. ¿No han advertido los pensadores de la Alianza de las Civilizaciones que cuando *civilización* se utiliza en plural (civilizaciones) entonces la idea alcanza un significado enteramente diferente, sobre todo desde el punto de vista práctico, que cuando se utiliza en singular? ¿No se han dado cuenta estos «pensadores Alicia» de que se trata de otra idea?

A saber, la idea de las civilizaciones particulares, no cosmopolitas (como puedan serlo, por ejemplo, la «civilización occidental», la «civilización europea», la «civilización cretense» o la «civilización maya»). Ahora, «civilizaciones» equivale a «culturas» (en el sentido de los «círculos» o «esferas culturales» dotadas del equipo de señas de identidad más conveniente).

Ahora habrá que dejar de lado conceptos tales como el del «hombre adulto y civilizado», que durante décadas fue utilizado por antropólogos y psicólogos, en la época en la que se razonaba desde la idea de una civilización universal (en esta línea los historiadores escribían obras como la que escribió don Emilio Castelar, titulada *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo*). Al reconocer civilizaciones o culturas múltiples, y todas en pie de igualdad («todas las culturas o civilizaciones son iguales en dignidad» y «salvaje es el que llama a otro salvaje»), el concepto de «hombre adulto y civilizado» pierde su significado, si no se especifica la civilización o la cultura con respecto a la cual es adulto y civilizado (por ejemplo, el «hombre adulto y civilizado» en la civilización árabe, de la que se ocupaba el libro de Lévi-Provenzal, *La civilización árabe en España*). Y ocurre que acaso el «adulto civilizado» de la Civilización Árabe resulta ser muy semejante al adolescente analfabeto de la Civilización Occidental.

Es disparatado pensar una «Alianza» entre Civilizaciones múltiples

Ahora bien, en el momento en que nos situamos en la hipótesis de una multiplicidad de civilizaciones —es decir, en el momento en el que estamos negando la existencia de una civilización universal—, el proyecto de una Alianza de Civilizaciones se hace todavía más nebuloso.

La Alianza de Civilizaciones era un proyecto superfluo, o en todo caso malformado, en la hipótesis de la civilización única; en cualquier caso, un proyecto mal formulado, pues no se trataba de conseguir la alianza de civilizaciones distintas, que no existían por hipótesis, sino, a lo sumo, la alianza entre individuos, empresas o Estados nacionales, actuantes desde dentro de una misma civilización. Y si

estas alianzas, personales, económicas, religiosas o políticas, eran posibles, se debía precisamente a que todas ellas se habían formado y vivían dentro de esa civilización común dotada de unicidad.

Pero la Alianza de Civilizaciones es un pensamiento disparatado (un Pensamiento Alicia) si las civilizaciones se suponen múltiples. Porque las civilizaciones de esta multiplicidad, al menos muchas de ellas, aunque no sean de hecho cosmopolitas, estarán sometidas al ortograma —es decir, a un plan o programa de largo alcance que mantiene constante su dirección y sentido— de la idea de civilización única, cosmopolita. Y tenderán a ser únicas precisamente si las concebimos como civilizaciones. Esto se debe a que la idea de una civilización universal o cosmopolita no se agota en su condición de idea especulativa, sin existencia real. Es una Idea fuerza que actúa como un ortograma en el seno mismo de algunas culturas particulares, precisamente de aquellas que llamamos civilizaciones.

Una cultura particular, en efecto, alcanza el título de civilización precisamente cuando pretende desbordar sus estrictos límites domésticos espacio-temporales y pretende erigirse en canon universal de todos los demás hombres; cuando pretende haber alcanzado una norma o canon de lo humano cuyo valor sea estimado como condición necesaria para que los hombres empíricos lleguen a ser plenamente personas humanas (lo cual no implica intolerancia alguna, en principio, ante los hombres que no se ajusten a este canon). Es en este sentido como la «ciudadanía romana» fue considerada en la época de Caracalla, como un valor universal, y por ello podemos afirmar que el Imperio Romano fue una civilización, y no sólo un «círculo cultural mediterráneo». El cristianismo imperial romano también fue presentado como la plenitud de los tiempos del hombre. «Ser hombre», en su sentido más pleno, requería, desde luego, ser cristiano. El cristianismo, en cuanto componente de las sociedades políticas europeas de la Edad Media, podrá también ser llamado una Civilización. Y otro tanto se diga del islamismo, en cuanto civilización musulmana. En nuestros días, después de la caída de la Unión Soviética, constatamos, como de consenso casi universal, según hemos dicho, la consideración de las democracias parlamentarias como característica necesaria de la «civilización».

Con estos ejemplos queremos subrayar como la idea de una civilización universal es algo más que una idea de los clásicos de la Antropología, y está de hecho actuante y presente, de diferentes maneras, en muy diversas situaciones de nuestra historia.

Desde la perspectiva del pluralismo de las civilizaciones, así entendido, la Alianza de Civilizaciones es un proyecto vano y sin sentido. Y esto tanto por razones materiales (relativas a las entidades que se pretende enlazar mediante la alianza) como por razones formales, relativas a los procedimientos prácticos para establecer la Alianza.

La «Alianza de Civilizaciones» es un contrasentido formal

Las circunstancias materiales que privan de sentido objetivo al proyecto de una Alianza de Civilizaciones tienen que ver con la incompatibilidad de las mismas civilizaciones que han sido homologadas precisamente por su disposición («vocación», «tendencia», «necesidad», «ortograma») cosmopolita. Todas las civilizaciones son iguales. Todas, o muchas de ellas, están de acuerdo en su horizonte cosmopolita. Pero este acuerdo es precisamente el que determina su incompatibilidad, y deja en el aire su supuesta voluntad de alianza: «Mi primo y yo —dice Francisco I a Carlos V— estamos siempre de acuerdo: ambos queremos Milán».

La alianza entre civilizaciones, en sentido estricto, es imposible, salvo que se esté dispuesto a destruir alguno de los aliados o todos. ¿Cómo hacer compatible la poligamia con la monogamia sin destruir uno u otro sistema, o ambos? Otro tanto se diga cuando nos referimos a la convivencia de los matrimonios heterosexuales y los homosexuales: la institución de la familia puede darse por desaparecida a partir de un determinado porcentaje de matrimonios homosexuales. ¿Y el derecho de propiedad? ¿Cabe una alianza entre civilizaciones que contienen entre sus instituciones la propiedad privada de los medios de producción y aquellas otras que consideran necesario destruir esta institución en nombre del comunismo? ¿Tiene algún porvenir, como modelo de civilización universal, el proyecto de Deng Xiaoping de hacer de China un país con dos sistemas?

¿Y cómo entender una alianza entre civilizaciones, una de las cuales esté organizada según el modelo de las democracias parlamentarias, y otra según el modelo de la dictadura del proletariado? Tampoco tiene sentido una alianza entre una civilización cristiana (cuyo consustancial proselitismo le obligará, por amor a los demás hombres, a extender su doctrina y sus sacramentos) y una civilización islámica (cuyo consustancial proselitismo le obligará a extender la valoración del dogma de la divinidad de Cristo como una blasfemia). Sólo cuando ambas civilizaciones hubieran perdido la fe proselitista salvadora de sus dogmas y sacramentos, es decir, cuando hubieran dejado de ser cristiana o musulmana, la Alianza sería posible; pero ya no sería una alianza entre tales civilizaciones, sino entre sus cadáveres.

La «Alianza de Civilizaciones» es un absurdo en el terreno material

Pero las circunstancias formales que vacían de todo significado al proyecto de una Alianza de Civilizaciones tienen si cabe más fuerza que las circunstancias materiales. Una alianza entre civilizaciones presupone la posibilidad de representantes personales o comisarios de tales civilizaciones que sean capaces de pactar. Pero ¿quién puede asumir con títulos fundados la representación de una «civilización» en el momento de tratar de establecer una alianza con otras?

¿Acaso la alianza entre la «civilización católica» y la «civilización musulmana» puede llevarse a cabo a través de la negociación entre el papa de Roma y el imán de Bagdad? ¿O es que se supone que las civilizaciones, entidades impersonales, pueden, sin embargo, establecer alianzas entre sí?

Tiene algún sentido, aunque sea metafórico, suponer con Huntington que las civilizaciones pueden chocar, pueden entrar en conflicto, a la manera como pueden chocar dos galaxias. Pero no tiene ningún sentido, salvo en el Pensamiento Alicia, suponer que, puesto que las «civilizaciones» pueden chocar, también pueden aliarse. Las galaxias no pueden aliarse mediante una negociación. Si la idea de una Alianza de Civilizaciones surgió, como parece, ya fuera en la sede

de la ONU, ya fuera paseando por los jardines de la Moncloa, como contrafigura de la idea del conflicto de civilizaciones, habrá que repetir que esta idea de la «Alianza de las Civilizaciones» es una mera ecolalia vacía, un simple plagio —«decir todo lo contrario de lo que ha dicho un autor es una forma de plagiarle»—; pero además un plagio de la peor estofa, porque se mantiene en un puro nivel sintáctico, cuasi infantil, sin el menor apoyo semántico.

Ni las civilizaciones ni las culturas son «esferas sustantivas», sino sistemas dinámicos de instituciones

Sin embargo, ni siquiera la idea de un conflicto de civilizaciones o de culturas tiene sentido riguroso, por la sencilla razón de que ese conflicto supone que las civilizaciones o las culturas son «entidades sustantivas», capaces de entrar en conflicto en cuanto tales, esferas u organismos (así las concibió Spengler y otros muchos antropólogos) susceptibles de mantener unas «señas de identidad sustancial» y esencial propias. Pero este presupuesto es gratuito.

Las civilizaciones o las culturas no son esferas, ni organismos con entidad sustantiva alguna. Las civilizaciones o las culturas son unidades o círculos morfodinámicos constituidos por una concatenación causal y estructural de múltiples partes que denominamos no ya memes o rasgos culturales, sino *instituciones*. Una civilización o una cultura puede redefinirse como un sistema de instituciones, un sistema algunas veces aislado de otros sistemas, nunca cerrado en sí mismo, incluso si la concatenación causal de las instituciones alcanza una forma de equilibrio causal circular.

Según esto no cabría hablar jamás de conflicto o choque de civilizaciones, y menos aún de alianza de civilizaciones; pero sí de conflictos o de alianzas entre instituciones (entre algunas instituciones) integrantes de diferentes círculos culturales o civilizaciones. La institución de la rueda o del carro pasa de las culturas europeas a las amerindias; aquí cabe hablar, por metáfora, de una «aleación», no de una alianza, entre la institución de la rueda o del carro y los caminos que los incas o los aztecas habían trazado previamente. Así

también la institución del carro de transporte dejó sin función a la institución de los grupos de porteadores incas o aztecas. Pero nada de esto da pie para hablar de choque o de alianza de civilizaciones.

Bajo el término «Alianza» hay que entender otras cosas

El proyecto de una «Alianza de Civilizaciones» sería un intento de replantear las relaciones entre las instituciones de diferentes culturas o civilizaciones siguiendo las pautas del tipo de pensamiento que designamos como Pensamiento Alicia.

Se habla, en efecto, de civilizaciones, pero no se las delimita ni se las identifica, ni se da prueba de su existencia. Y cuando se busque precisar de qué se está hablando (como suponemos que lo buscarán quienes acudan a las conferencias del GAN), podremos enterarnos de qué se habla en efecto.

Pero podemos saber de antemano que no se va a hablar de una Alianza de las Civilizaciones, sino, por ejemplo, de algunos convenios de intercambio de maestros, de algún seminario de confrontación entre técnicas agrícolas o industriales, de ayudas económicas o de condonación de deudas exteriores, de convivencias de clérigos de diferentes confesiones, es decir, de operativos para poner en juego, a través de los Estados que se presten a ello, o de las ONG, que se prestarán inmediatamente sin duda, a la confrontación de instituciones diversas, como se ha hecho siempre entre los pueblos, los Estados e Iglesias, siguiendo unas leyes económicas que muy poco tienen que ver con la Alianza de las Civilizaciones. Esta Alianza es sólo una denominación grandilocuente y retórica que sólo puede dar lugar, dada la enormidad de su punto de partida, al parto de los montes.

La «Alianza de Civilizaciones» como pensamiento oscurantista y confusionario

Pero hay algo más. No se trata sólo de un proyecto inocuo y de buena fe, de un libre ejercicio de «Pensamiento Alicia». El Pensamiento Alicia, que en el terreno literario puede dar lugar a resultados agradables e inofensivos, aplicado a asuntos de política y economía reales, puede ser sumamente peligroso y ofensivo.

En efecto, el Pensamiento Alicia en asuntos como aquellos de los que se ocupa el pensamiento Zapatero desvía, por de pronto, la atención de los problemas reales, como puedan serlo los conflictos entre grupos o clases sociales, o entre ricos y pobres; desdibuja la realidad y transfiere sus problemas a una escala —civilizaciones— inasible por cualquier hombre práctico; encubre, bajo las fantasiosas ideas de las «civilizaciones», los problemas reales e impide centrarlos en sus quicios propios. Lo que el Pensamiento Alicia puede tener de interesante en el terreno literario lo tiene de vergonzoso cuando se aplica a la política y a la cultura como lo hace el Pensamiento Zapatero.

¿Queremos decir con esto que el Pensamiento Zapatero, el Pensamiento de la Alianza de las Civilizaciones no tenga porvenir?

En modo alguno, al contrario, en cuanto pensamiento. Precisamente su condición de Pensamiento Alicia puede abrirle la puerta de millones y millones de individuos con las entendederas sintonizadas para recibir este pensamiento (*Cómo ganar amigos*, de Carnegie, una obra desarrollada según los métodos del Pensamiento Alicia, lleva ya vendidos varios millones de ejemplares).

Pero por mucho que progrese el Pensamiento Zapatero sobre la Alianza de las Civilizaciones, por muchas sesiones del GAN, por muchas ONG, reuniones, congresos, seminarios, libros y televisiones que se dediquen a desarrollarlo y cultivarlo, lo que no habrá avanzado ni un solo milímetro es la misma «Alianza de civilizaciones». ¿Cómo podría avanzarse hacia una alianza entre entidades imaginarias cuyos límites sólo pueden ser dibujados en el País de las Maravillas?

Máximo Cajal, embajador de España y asesor del presidente Zapatero para la Alianza de las Civilizaciones, dice, en una entrevista concedida a Javier Neira con ocasión de la conferencia que pronunció en el Círculo Cultural Valdediós, titulada «En el ecuador de la Alianza de las Civilizaciones» —ecuador que, según aclara, se mide por el programa de reuniones del GAN, que se ha reunido dos veces y espera hacerlos dos veces más—, que la Alianza entiende por civilización «una fórmula para lanzar algo... es una expresión...

todo el mundo entiende que se trata de superar una fractura que se está abriendo. Sobre todo, aunque no sólo, entre el mundo islámico y la cristiandad laicizada o influida por el racionalismo» (parece que al señor Cajal se le ha olvidado que la fractura era mucho mayor cuando la cristiandad no estaba «laicizada»). También es verdad que el señor Cajal manifiesta que el GAN «ha ido creando no sólo curiosidad, sino también escepticismo o expectación». Y añade: «Comprendo y me parece incluso sano el escepticismo» (tampoco nos aclara el asesor del presidente Zapatero qué quiere decir cuando dice «comprendo»; y al no explicarlo se recibe la impresión de que de lo que se trata es de hablar por hablar).

FINAL

El proyecto de una Alianza de las Civilizaciones es tan inane y redundante como lo son otros tantos proyectos concebidos por el pensamiento Alicia, por ejemplo, el proyecto para otorgar a los simios los derechos humanos.

Es inane porque está vacío de todo contenido positivo, cuando se le considera en los términos de su propuesta; es redundante, porque lo que propone ya está de hecho en vías de ejecución, en este caso, los planes y programas propios de la diplomacia pacífica entre las Potencias. Planes y programas que jamás han servido, por lo demás, para detener un conflicto bélico que se «echase encima» en serio.

Inanidad y redundancia que recuerda la conducta, inane y redundante, de un terrateniente fantasmón que vivió en Extremadura hace un par de siglos, y que después del aguacero que había producido grandes charcas en sus fincas decía con gesto transido y voz engolada a sus peones: «¡Adelante, procedamos a desecar los océanos!». Lo que lograba, a lo sumo, en realidad, era desecar las charcas... hasta que volviera a caer el nuevo aguacero.

Capítulo 2

SOBRE LA MUJER

Piensa Alicia: «Como mujer, no tengo patria. Mi patria es el Mundo».

I. PARÁFRASIS

Cuando Alicia (hablando en este caso por boca de Virginia Woolf) dice que «en cuanto mujer no tiene patria, y que su patria es el Mundo», está hablando, desde luego, en primera persona, y está expresando cómo, desde su condición de mujer, se considera muy por encima de la «fragmentación» del mundo en Naciones, Pueblos, Culturas, Estados o Patrias. No nos revela el significado de esa su condición de mujer; ese significado permanece confuso, no distinto en sus partes o componentes. Pero no por ello su enunciado deja de ser perfectamente claro (nada oscuro) si tenemos en cuenta que el término «mujer» tiene como opuesto correlativo el término «varón».

Por tanto, al decir Alicia, en primera persona, que «como mujer» no tiene patria, está también afirmando, por contraposición, que si tiene patria no será debido a su condición de mujer, sino a alguna otra circunstancia que habría que determinar. Por ejemplo, a que está «uncida» a un varón, en la familia o en la ciudad, cuyo yugo le arrastra a permanecer adscrita a un territorio, a una patria.

Y con esto podríamos dar por sobrentendido, en consecuencia, que la patria con la que ella no se identifica, en cuanto que mujer, es «cosa de hombres», de varones: la patria será la «tierra de los

padres», asunto «patriarcal», no «matriarcal» (¿en otro caso, por qué decimos «Patria» y no «Matria»?).

Habrían sido los hombres (los varones, los machos) quienes introdujeron, por su codicia, las fragmentaciones enfrentadas en el seno de la humanidad; y con ello habrían fragmentado también la unidad entre las mujeres de todo el mundo.

Pero cuando una mujer con pensamiento Alicia intuye el sencillo hecho de que todas las mujeres, aun viviendo en las más diversas Patrias, Naciones y Países, están sufriendo, y precisamente desde su condición de mujeres, las mismas formas de explotación, de humillación, de esclavización, por parte de los hombres (de los varones) que actúan en nombre del orden y de la ley patriarcal (en la familia y en la sociedad de familias, organizada como Patria o Estado), entonces Alicia, como cualquier mujer sencilla, tendrá que sentirse solidaria con las demás mujeres, en el momento en el que busca su emancipación como mujer.

«Como mujer no tengo patria.» Dejemos la Patria, con sus secuelas: la Guerra, la Violencia, la Dominación... para los hombres varones que nos esclavizan. Reunámonos todos en una gran asociación mujeril (femenil o feminista) internacional: nuestra condición de mujeres explotadas, violadas y sometidas por los hombres nos confiere una unidad de clase social universal (internacional) mucho más compacta y visible en sus fundamentos y morfología de lo que pueda serlo una clase social definida por criterios abstractos, como puedan serlo la posición que ocupa en relación con los medios de producción, que es como definían los marxistas soviéticos a la clase universal de los proletarios.

Decir que las mujeres no tienen patria es tanto como decir que las mujeres forman una virtual clase social universal, que aún constituyendo sólo la mitad de la humanidad, representan a la humanidad entera si logran alcanzar su unidad social y política. «¡Mujeres de todos los países, uníos!» He ahí el grito de un humanismo feminista.

Un humanismo femenino con capacidad para liberar a la humanidad, en la fase más elevada de su desarrollo; con una capacidad aún mayor que la que el *Manifiesto Comunista* concedía al proletariado cuando gritaba: «¡Proletarios de todos los países, uníos!».

«Porque si Lenin afirmaba que marxista sólo es el que hace extensivo el reconocimiento de la lucha de clases al reconocimiento de la dictadura del proletariado —decía Alicia hablando ahora por boca de Lidia Falcón, en su *Discurso sobre el poder feminista*—, debemos decir de una vez por todas que feminista revolucionaria sólo es la que hace extensivo el reconocimiento de la lucha de clases entre el hombre y la mujer al reconocimiento de la *dictadura de la mujer,* y en esto estriba la diferencia entre una feminista revolucionaria y una feminista reformista» (acaso Alicia se refería aquí a la condesa de Campo Alange, que años atrás había publicado su libro *La secreta guerra de los sexos*).

Porque los hombres —los hombres, no los fascistas, ni los maniacos, ni los policías o los de derechas— ejercen todos los días la violencia contra las mujeres... «violencia que constituye el nervio del acto heterosexual y que sigue actuando incluso en la homosexualidad masculina, que reproduce los esquemas de opresión, sumisión, celos y agresión. Sólo en el amor lésbico los componentes de afectividad y de ternura permiten una comunicación placentera casi nunca alcanzada con un hombre», confiesa María Encarna Sanahuja, en su artículo «Lesbianismo y feminismo» (publicado en la revista *Poder y Libertad,* n.º 2, 1981), artículo que termina así: «Y odiando al hombre, asqueadas por su contacto, repudiando su cuerpo y maldiciendo su destino de hembra reproductora, deben prestarse diariamente al coito brutal con su verdugo».

Con esto, Alicia se acerca aquí mucho al proyecto de un mundo en el que las mujeres pudieran alcanzar su auténtica patria (*matria,* diría Unamuno), al margen de los varones. Un mundo en el cual una sociedad compuesta únicamente por mujeres (por tanto, con reproducción partenogenética, una sociedad que poco tendría que ver con *La prodigiosa isla de las damas,* que Gerardo Hauptmann imaginó antes de la Segunda Guerra Mundial, porque, en esta isla, la república de las mujeres que se había constituido había llevado consigo a un joven varón, llamado Faón, que garantizaba la continuidad de la República) realizase el ideal de una humanidad femenina, con el reinado del hombre-hembra, como género (sexual) único del «Reino del Hombre» (o, si se prefiere, como especie única del género humano).

«Como mujer no tengo Patria, mi patria es el Mundo.»

Modo de hablar en primera persona y en tercera persona

Se trata ahora de analizar el texto que recoge el enunciado del pensamiento Alicia que comentamos, en su conexión con el contexto político que aquí nos interesa. El contexto constituido por la coyuntura de la España gobernada por el Partido Socialista y sus aliados bajo la presidencia de Rodríguez Zapatero.

Pues fue Rodríguez Zapatero quien en la intervención que tuvo lugar el día 8 de marzo de 2006, ante un auditorio que celebraba el Día de la Mujer, comenzó su discurso (*¿Quién teme a Virginia Woolf?*, había dicho cuarenta años antes Mike Nichols) enunciando *en primera persona* el pensamiento Alicia que comentamos, y que también Alicia (Virginia Woolf) había enunciado en primera persona: «Como mujer no tengo patria, mi patria es el Mundo».

Es cierto que el presidente Zapatero, después de decir esta frase, y tras una instantánea pausa y un mero cambio de entonación, pasó de la primera persona a la tercera persona, a las comillas, si se prefiere, aclarando (como para amortiguar la sorpresa que el arranque de su discurso estaba produciendo en su mujeril auditorio): «Como mujer no tengo patria, mi patria es el Mundo... dice Virginia Woolf».

Estamos, por tanto, en el caso en el que un enunciado originalmente (directamente) formulado en primera persona aparece transformado como una cita en tercera persona, para dejar, mediante este artificio, a la primera persona que lo enuncia en oblicuo. ¿Qué distinción cabe establecer entonces entre estas personas que hablan, en directo y en oblicuo? La cuestión es si este distanciamiento tiene el alcance de una distanciación polémica, o bien sólo el de una distanciación meramente denotativa del autor respecto del texto citado, pero con implícita identificación con él.

Si nos inclinamos por la primera interpretación (la distanciación polémica), el comienzo del discurso del presidente podría compararse con el famoso comienzo de un sermón de la Santísima Trinidad al que se refiere su paisano leonés de hace tres siglos, fray Gerundio de Campazas, alias *Zotes*. Desde el púlpito, un padre predicador mayor se sirvió de la siguiente «gallarda entradilla» para impresionar a los fieles asombrados que esperaban atentos sus palabras: «¡Niego que Dios sea uno en esencia y trino en persona!», para al poco añadir el padre fray Blas que eso no lo negaba él, sino «el ebanista, el marconista, el marrano, el macabeo y el sucio enano...», los *perros herejes*. Con esta aclaración, el fraile, después de haberse beneficiado del asombro que debiera causar en los oyentes un hereje furtivamente subido a un púlpito (de hecho cierta señorita luego le dijo: «Cuando vuestra merced comenzó el sermón de esta mañana, creí que estaba dormida, y que soñaba que en lugar de llevarme a la iglesia, me habían llevado a la taberna»), se desprende de esa condición y se distancia polémicamente de la tesis enunciada por el supuesto predicador furtivo. Se trata obviamente de un recurso retórico-pedagógico, destinado a llamar la atención del auditorio mediante la estimulación de su asombro.

Pero ¿cabe decir que Rodríguez Zapatero, en su calidad de presidente del Consejo de Ministros y de secretario general del PSOE, utilizó en esta ocasión de modo retórico pedagógico el recurso gerundiano? No, sin duda, porque su pretensión no era la de polemizar con Alicia, sino, por el contrario, identificarse con ella en términos sencillos, sin complicaciones, «aquellos que toda mujer entiende», es decir, sin medir el alcance que el pensamiento Alicia encierra.

Sin duda el comienzo del discurso de Rodríguez Zapatero es un comienzo gerundiano, por la estructura e intención de su arranque (atraer la atención, producir sorpresa); pero no es menos cierto que él no tuvo la pretensión de polemizar con Alicia-Virginia Woolf, sino, por el contrario, la intención de corroborar su enunciado, identificándose, en líneas generales, con aquello en lo que Alicia estaba pensando. De paso, lograba captar la benevolencia de su auditorio femenino, al mismo tiempo que adulaba, mediante su sonrisa, al «Eterno femenino» de su público.

En resumen: Rodríguez Zapatero, al pronunciar en primera persona el pensamiento Alicia de referencia, lo transformaba en un pensamiento en tercera persona pero sin por ello discrepar, menos aún polemizar, con él. Por el contrario, expresaba asertivamente su identificación plena con este pensamiento de Alicia, «poniéndose él en el lugar de ella».

No queremos, por nuestra parte, mantenernos en el terreno de la hermenéutica psicológica (internándonos en el oscuro mundo de los varones hembra), sino en el terreno de la interpretación lógica. No nos interesamos tanto por los motivos psicológicos (psicoanalíticos) o los fines retóricos del orador (adulación, captación de benevolencia) que pusieron en su boca las palabras de Alicia. Queremos entender el significado objetivo de estas palabras y su alcance. Al margen de que este significado o alcance no esté plenamente presente en una «conciencia simplista» como la de Alicia, lo cierto es que el significado y alcance objetivos del mismo lenguaje envuelve a quien lo articula e incluso dirige su misma articulación, que es precisamente aquello que es entendido por los demás. Esto es debido a que la estructura lógica objetiva del concepto se mantiene por encima de la intención subjetiva de quien lo utiliza, a la manera como la estructura objetiva de una figura geométrica sigue manteniéndose por encima de los escorzos desde los cuales se percibe.

Ahora bien: para determinar cuál pueda ser el significado objetivo del pensamiento Alicia que analizamos («como mujer no tengo patria, mi patria es el Mundo»), hay que tener presente que su enunciado consta en rigor de tres proposiciones, que están expresadas consecutivamente:

1. «Como mujer.» A esta frase (en cuanto antecedente de las que le siguen) puede concedérsele, en efecto, la estructura de una premisa («en la medida en que yo soy mujer») que puede interpretarse, ya sea en un sentido categórico («como yo soy mujer») o en un sentido hipotético («en el supuesto de que yo fuera mujer o de que tengo algo de mujer»).

2. «No tengo Patria.» Es una proposición negativa, enunciada aquí como si fuera una consecuencia de la que la precede, y está subordinada a ella.

3. «Mi patria es el Mundo.» Es una proposición afirmativa, que presupone la primera y limita o determina, en cierto modo, la segunda: no tengo patria (particular) pero sí una patria común (se supone, la constituida por los demás hombres, sean éstos mujeres o varones, es decir, la constituida por la humanidad) que es el Mundo.

Según esto las proposiciones 2 y 3 dependen de la 1. Es, por tanto, la proposición 1 la que necesitamos analizar ante todo.

¿Y qué puede querer decir un varón Alicia cuando afirma, categórica o hipotéticamente, como premisa de las dos afirmaciones que va a enunciar: «En la medida en que soy mujer»? Es obvio que en esta frase no podemos separar el significado del término «mujer», como si fuera contrapuesto a «varón». El hecho de que Alicia no distinga los significados que para alcanzar sentido su enunciado está presuponiendo (si es que asume alguno de ellos sin advertir que deja de lado otros, o simplemente si es que los confunde, sea dos a dos o todos con todos) no quiere decir que no sea necesario distinguirlos en el análisis.

Y resulta que las significaciones presupuestas, es decir, las significaciones que pueden presuponerse, cuando las analizamos desde una perspectiva lógica, es decir, en la medida en que son conceptos clase, son, ya sea alternativamente, ya sea disyuntivamente, ya sea conjuntivamente, los presupuestos que hay que tomar como implícitos en la primera proposición pronunciada por el varón Alicia («como mujer»). Y éstos serán alguno de los tres siguientes, a saber: los que corresponden a los tres significados generales según los cuales podemos entender el término «mujer».

Si tomamos «mujer» como concepto clase, es decir, como un concepto universal cuyos términos son individuos humanos: entonces, el concepto clase «mujer» mantiene relaciones de inclusión con otras clases de mayor extensión, como puedan serlo la clase de los hombres o la clase de los mamíferos; así también relaciones de correlación con otras clases de su mismo rango lógico, dentro de la clase envolvente, como pueda serlo la clase de los varones.

(La terminología es muy ambigua, lo que manifiesta las confusiones lógicas: la clase común en la que se incluyen hombres y mujeres se llama, en la tradición linneana, «especie humana»; pero también se habla de «género humano», el *genus homo* de Linneo, que comprende diversas especies, tales como el *Homo sapiens* y otras especies más primitivas. Más difícil es considerar como especie del géne-

ro humano a la clase de los varones y a la clase de las mujeres, puesto que estas clases —en el sentido lógico, no en el linneano— serían más bien modulaciones alternativas de la misma especie o género, a la manera como las modalidades dextrógira y levógira lo son del ácido racémico. Pero otras veces, sobre todo cuando las clases «mujeres» y «varones» se consideran desde la perspectiva correlativa, se llaman géneros, en contextos tales como el de la «violencia de género», como si mujeres y varones fueran modulaciones alternativas del género humano.)

El concepto clase «mujer» y su ecualización con el concepto clase «varón»

Ahora bien, en cuanto concepto clase, «mujer» es un universal que puede ser considerado desde dos perspectivas lógicas: una perspectiva distributiva y otra perspectiva atributiva.

Consideremos ante todo la perspectiva atributiva, en la que mujer se considera en relación con sus elementos, que son individuos humanos, podría ser recorrida en dos sentidos:

El sentido de la inclusión de la mujer, como subclase, que junto con la clase de los varones se subsume en la clase de los hombres o en la clase de las personas humanas. Es la mujer ecualizada con el varón, es decir, considerada *desde* las características biológicas o institucionales que tiene en común con el varón (algo similar a lo que ocurre en Geometría cuando a los triángulos rectángulos los consideramos ecualizados con los cuadrados en cuanto que todos son polígonos).

La ecualización de la mujer con el varón es una operación que se lleva a cabo en las más diversas circunstancias. Por ejemplo, en la vida ordinaria de una sociedad democrática, cuando calculamos los repartos de alimentos per cápita, cuando establecemos la institución de la persona humana y atribuimos iguales derechos al varón y a la mujer (no en todas sus líneas, porque la igualdad de derechos significaría muchas veces una discriminación: no es posible conceder igualdad de derechos a los varones y mujeres por razones de maternidad). Ecualizamos en el terreno teológico místico cuando suponemos, con Máximo el Confesor, que en la resurrección de los muertos, transformados en cuerpos celestes, las diferencias sexuales primarias y secundarias, el dimorfismo sexual entre varones y mujeres, desaparece. La ecualización por sexos que, según san Máximo, alcanzaban los cuerpos celestes en el Cielo se intentará también conseguirla en los cuerpos terrestres en la Tierra, mediante una educación uniforme, una indumentaria también uniforme (destinada a ocultar las diferencias sexuales) y unos derechos civiles comunes, por ejemplo, el derecho a que un varón adopte a un niño inmigrante y le atienda recibiendo el nombre de progenitor B o madre, aunque sea advirtiendo que no es madre biológica (como si el atributo de madre pudiera no ser biológico).

Pero lo decisivo de esta perspectiva lógica es su orientación a ver a la mujer (o al varón) como organismos biológicos humanos, o como personas humanas, de suerte que el rasgo dominante en ellos sea su condición humana o personal.

En segundo lugar, el sentido recíproco a las relaciones de inclusión que conducen no ya a la ecualización de la mujer y el varón, sino a su diferenciación en clases opuestas correlativas. Esta perspectiva de la correlación diferencial nos pone en la misma situación en la que nos encontramos, en el terreno geométrico, cuando consideramos a los triángulos rectángulos como una clase opuesta o correlativa, dentro de las clases de las figuras poligonales, a la clase de los cuadrados o de las figuras cuadradas.

El «Género mujer» y el «Género varón»

Y si desde la perspectiva de la ecualización tendíamos a ver a las mujeres (o a los varones) como organismos humanos o personas humanas, en la perspectiva de la correlación tenderemos a ver a los seres humanos precisamente como determinados por alguna de sus modulaciones, como varones o como mujeres.

Ésta es la perspectiva desde la cual precisamente la clase de las mujeres es interpretada como género, frente a la clase género de los varones. Desde esta perspectiva se habla de mujeres y de hombres

como dos clases o géneros opuestos o incluso enfrentados, aunque la Academia de la Lengua Española emitió el 19 de mayo de 2004 un informe desaconsejando la utilización de término «género» en este sentido, como en «violencia de género». Los géneros gramaticales masculino y femenino no tienen la determinación de indicadores de sexo, sino de morfemas de otro orden; sin embargo, ha prevalecido este uso. La oposición de género, según el dimorfismo sexual, no es, por lo demás, una oposición dicotómica o contradictoria, sino contraria, dada la posibilidad de elementos intermedios, y no sólo en la especie humana, sino en prácticamente todas las especies vivientes sexuadas, vegetales o animales. Pues en todas las especies vivientes sexuadas existen hermafroditas, sea de un modo sucesivo o de un modo simultáneo. La *Lymantria dispar* es una mariposa de acusado dimorfismo sexual que en la primera fase de su desarrollo aparece con un sexo dado, pero luego, en un punto de viraje, evoluciona hacia el sexo opuesto. En los batracios —ajolotes, ranas...— se reconocen como fenómenos de *parabiosis* las fusiones de larvas o embriones machos y hembras que dan lugar a formas intermedias; y en mamíferos hay fenotipos de virilismo de mujeres —con desarrollos de caracteres secundarios masculinos— sin que dejen de ser hembras, o de feminismo de varones.

Las clases «mujer» y «varón» desde una perspectiva atributiva

Los dos sentidos que hemos mencionado se mantienen en una perspectiva lógica distributiva. Pero cabe también una perspectiva lógica atributiva en la cual el universal, mujer o varón, no se distribuye totalmente en cada uno de los individuos humanos, sino parcialmente, como si constituyese una parte integrante de los elementos de la clase. Ahora mujer equivale a «sexo femenino» (o componentes femeninos, incluso el *Eterno femenino* del ser humano) en cuanto parte integrante de los organismos humanos, o de otros vivientes sexuados.

Y esta perspectiva atributiva puede alcanzarse también según dos vías.

La vía de la composición o integración intraindividual de los componentes universales en un solo individuo humano, que, de este modo, pasará a ser considerado como un compuesto de dos partes, el elemento femenino y el elemento masculino (lo que equivaldría, en Geometría, a considerar a todas las figuras cuadradas como si estuvieran compuestas de dos triángulos rectángulos enantiomorfos con su hipotenusa común).

Todo individuo humano (y aun divino o diabólico, como Behemoth) constaría de elementos femeninos y masculinos, aunque en proporciones variables. Cuando el elemento femenino sea el dominante tendremos la clase de las mujeres, cuando lo sea el masculino, tendremos la clase de los varones, cuando haya una mezcla intermedia, tendremos la clase de los intersexuales, los hermafroditas, etc. Pero todo ser humano, todo individuo humano, participará de lo femenino o de lo masculino (que algunos llaman el Yin y el Yang). Éste fue el punto de vista que hizo célebre, a principios del siglo pasado, el libro de Otto Weininger, *Sexo y carácter* (*Geschlecht und Charakter,* 1903), que interpretó lo femenino y lo masculino de los individuos humanos como componentes polares suyos, en los cuales, a la manera de un dipolo magnético, habría una parte negativa o pasiva (lo femenino, que cuando es dominante constituye la mujer), pero que se mantiene unida a la parte activa o positiva (la masculina, que cuando es dominante constituye el varón).

En segundo lugar, la vía de la integración o composición interindividual de los individuos en un par, pareja o diada, considerada como el verdadero elemento de la clase diádica «hombre» (se correspondería en Geometría a los cuadrados como pares de triángulos acoplados pero sin continuidad en sus hipotenusas). Ésta es la perspectiva lógica que nos ofreció Platón en *El Banquete,* a través del mito filosófico-embriológico que expone uno de los interlocutores, Aristófanes: en el principio, los seres humanos eran como esferas compuestas de una parte masculina y otra femenina unidas por la espalda (como si fueran, diríamos hoy, hermanos siameses, pero heterosexuales); estas esferas fueron cortadas por la mitad, «como se corta un huevo con una crin de caballo», y, por ello, las dos mitades resultantes tienden a reunirse en la pareja humana, ya sea heterosexual, ya sea homosexual.

Significados diversos de las tres proposiciones de Alicia, según el tipo de clase elegida

Lo que nos importa ahora es analizar las diferentes consecuencias, diversificadas o convergentes, que adquiere la primera proposición del pensamiento Alicia que consideramos («como mujer») al concatenarla con la segunda proposición («no tengo patria») y con la tercera («mi patria es el Mundo»), cuando tomamos en cuenta las diversas perspectivas lógicas del término *mujer*, tal como las hemos desplegado, y evitando posibles análisis más sutiles que no hemos considerado pertinente tratar aquí, para nuestro propósito.

Ante todo la proposición 1 («como mujer»), entendida en la perspectiva de la ecualización de la mujer y del varón, nos llevaría a una situación similar a la que se alcanzaría al decir «como mujer, en la medida en que soy una persona humana», lo que nos permitiría suponer que un varón podría asumir esta primera proposición, convergente en la práctica: «Como varón, que comparto con la mujer la condición de persona humana». De aquí podríamos concluir que «como persona humana no tengo patria, mi patria es el mundo». Ahora, por tanto, el pensamiento Alicia que comentamos, ya lo exprese una mujer, un varón o un hermafrodita, reduce la expresión a una suerte de sinécdoque, que toma la parte (mujer) por el todo (persona humana), orientada muy precisamente al ideal humanista de la reabsorción de las Patrias, Naciones, Pueblos o Culturas en una Sociedad de personas que fuera fusión de todas ellas una vez conseguida la alianza de la humanidad.

Pero en el caso de que la proposición 1 («como mujer») asuma principalmente la condición de mujer en cuanto se diferencia del varón, su influencia en las proposiciones 2 y 3 ya no podrá considerarse unívoca. Ella puede ser analógica, pero también equívoca y contradictoria.

Puede ser analógica cuando la pronuncia un varón que se concibe como elemento de una clase complementaria, dentro del género humano, que, aunque diferente, pueda *comprender* lo que dicen los individuos de la clase opuesta, aun desde su perspectiva de mujer, comprensión que en este caso tiene lugar cuando lo que el varón entiende

en el pensamiento de una mujer (Alicia) es precisamente algo que él comparte, a saber, en este caso, 2 y 3, es decir, que no tengo patria y que mi patria es la humanidad. Es como si el varón dijera ahora: «Lo que dice Alicia como mujer, que no tiene patria y que su patria es el mundo, lo comparto yo como varón, y no porque me equipare con el género femenino, sino porque desde mi punto de vista mantengo el mismo ideal de humanidad, al menos en este punto». Ahora, este pensamiento Alicia, asumido por un varón, podría reducirse gramaticalmente a la forma de una metonimia (*pars pro pars*).

Pero cuando este pensamiento Alicia lo expresa Alicia como mujer, en su sentido de clase contrapuesta a la clase de los varones (es decir, cuando dejamos de lado la posibilidad de que la asuma un varón), entonces el significado puede ser totalmente diferente, porque ahora las proposiciones 2 y 3 ya no tendrán como referencia a la humanidad, sino a la clase correlativa de los varones. Este pensamiento Alicia podría ahora traducirse de este modo (si Alicia asumiera el oficio de prostituta): «Como mujer no tengo patria, mi patria es el mundo». Este pensamiento Alicia equivale ahora al inicio de un proyecto que podría concebir como objetivo ventajoso para la clase femenina una asociación de «prostitutas sin fronteras». Lo que queda muy lejos, aunque no sea contradictorio en el fondo, de la idea de humanidad. Pues se trataría sólo del ideal de un sindicato de prostitutas que quiere solidarizarse con otros sindicatos homólogos en otros países.

Si pasamos ahora a la consideración de la segunda perspectiva general, el pensamiento Alicia se hace mucho más claro en cuanto a su finalidad, pero adquiere una significación para algunos inesperada, en cuanto a su significado «etológico». En el primer sentido que hemos distinguido dentro de esta segunda perspectiva nos encontraríamos con la perspectiva Weininger, pero invirtiendo la polarización que él asignaba a los sexos, porque ahora el elemento femenino resulta ser el elemento activo y progresista, en función de su idea cosmopolita, frente al elemento masculino que aparece más bien como pasivo, retrógrado o conservador, por su vocación localista o territorial. Cuando un varón como José Luis Rodríguez Zapatero dice «como mujer no tengo patria, mi patria es el Mundo», acaso podría estar

diciendo (objetivamente, no ya subjetivamente) lo siguiente: «Hablando desde el Eterno femenino que en mí alienta no tengo patria, mi patria es el Mundo». Presuponiendo que el Eterno femenino (que en la mujer adquiere su mayor intensidad) sea el verdadero principio del ideal de la humanidad cosmopolita y progresista. Principio que tendría que vencer la resistencia del elemento masculino que actúa ahora con plena intensidad en los varones y que representa algo así como un elemento retardatario que tiende a mantener las fronteras (Patrias, Naciones, Estados, Civilizaciones) en la humanidad, enfrentándolas a unas contra las otras. (De hecho, Rodríguez Zapatero, en otras ocasiones —por ejemplo en el acto de entrega al poeta Colinas del título de «Leonés del año», el 28 de mayo de 2006—, insiste en el carácter artificial de las fronteras políticas y lingüísticas.)

Finalmente, en el segundo sentido de esta última perspectiva, el pensamiento Alicia que comentamos adquiere una especial relevancia cuando va referido a las parejas (tanto si atendemos a las heterosexuales como a las homosexuales), porque según la hipótesis, también los miembros de una pareja humana tendrán elementos masculinos y femeninos. En efecto, este pensamiento («como mujer...») podría significar ahora cosas muy distintas, que sería prolijo detallar, porque el lector podrá discernir (por ejemplo, «como miembro de una pareja heterosexual, es la esposa la que orienta, más que el marido, a quitar importancia a la patria y a ampliar sus horizontes humanistas»...).

III. CRÍTICA

Si tenemos en cuenta el análisis de las diferentes perspectivas lógicas que están actuando en el momento de producirse el significado del pensamiento Alicia que comentamos, concluiremos que la enunciación de este pensamiento, tal como aparece en el discurso, no es sino la forma abstracta más repudiable de formular una concatenación de proposiciones. Es una abstracción que consiste en la *simplificación por confusión* de las diferencias lógicas contenidas en ese pensamiento. Es un pensamiento no sólo simple, sino confuso. Quien

lo pronuncia, literalmente no sabe lo que dice, no controla siquiera sus pensamientos objetivos, no piensa propiamente: la simplicidad de su pensamiento conduce a una distinción nula entre sus partes, porque confunde la complejidad de los componentes de los conceptos que maneja.

Pero hay algo más: el pensamiento Alicia que comentamos, tanto si lo enuncia una mujer como un varón, además de adolecer de ese simplismo confuso, es contradictorio. En efecto, mutuamente contradictorias son las proposiciones 2 y 3 que contiene. Porque la proposición 2 («no tengo patria») es contradictoria de la proposición 3 («mi patria es el Mundo»). La única forma de salir de esta contradicción sería distinguir dos sentidos en el término *patria*: el sentido político positivo ordinario (la Patria como tierra de los padres y de los hijos, por tanto con fronteras, puesto que está rodeada de otras Patrias, Naciones o Estados, cuyas diferencias, sean conflictivas o armónicas, se trata de mantener) y el sentido político utópico y ucrónico, que es el sentido de una patria cuya extensión ha aumentado de tal modo que, en el límite, cubre a toda la humanidad.

Pero este límite equivale a una metábasis o paso a otro género: aquel en el que precisamente la patria ha desaparecido, como desaparece el concepto de distancia cuando en el límite alcanzamos la distancia cero. Decir que «mi patria es el mundo o la humanidad» es un modo retórico, sin sentido positivo y sólo negativo, de decir «no tengo patria». Y entonces la afirmación 1 («como mujer») es irrelevante: ni como mujer ni como hombre tengo Patria. Es lo que, desde un punto de vista objetivo, el pensamiento Alicia quiere decir.

FINAL

Alicia, una vez que la rosa hubiera aclarado su pensamiento, debiera reformularlo de este otro modo: «Como mujer, salvo que sea miembro de un sindicato de prostitutas sin fronteras, tengo, hoy por hoy, una Patria».

Capítulo 3

SOBRE EL DIÁLOGO

Piensa Alicia: «Hablando se entiende la gente».

I. PARÁFRASIS

La expresión «hablando se entiende la gente» es una frase hace tiempo acuñada que se usa regularmente tanto en el español común, en el román paladino, como en el español literario (sobre todo el de los novelistas, desde Fernán Caballero hasta Pereda, desde Cela hasta Vargas Llosa). Tanto en el lenguaje de la televisión (se recordará un programa de Tele 5, en los años noventa, dirigido por Tip y Coll, cuyo rótulo era «hablando se entiende la gente»), como en el lenguaje político. En efecto:

La utilización más señalada de la frase tuvo lugar hace tres años y corrió a cargo de S. M. el rey don Juan Carlos I, cuando el 17 de diciembre de 2003, con ocasión de la recepción en la Zarzuela del recién nombrado presidente del Parlamento de Cataluña, el republicano (es decir, antimonárquico) y separatista (es decir, antiespañol) señor Ernesto Benach, pronunció la frase que nos ocupa: «Hablando se entiende la gente».

No es fácil determinar el alcance que el Rey quiso dar a la frase: ¿para justificar la entrevista protocolaria, pero distanciándose de ella?, ¿para sugerir la posibilidad de una reconciliación, mediante el diálogo, del partido republicano catalán con España y con su monarquía? Lo cierto es que la frase de referencia, puesta en boca del rey

de España, fue reproducida innumerables veces por todos los medios de comunicación y, salvo escasísimas excepciones, fue alabada y exaltada por lo que tenía de «reconocimiento en democracia» de la necesidad del diálogo con los disidentes y de la libre expresión. Sobre todo se encareció la oportunidad de la frase real, por muchas personas que se consideran representantes de la izquierda «culta», «intelectual», «progresista», «pacifista» *(¡No a la Guerra!)* y «dialogante» en la mejor disposición habermasiana.

La propia ERC (Esquerra Republicana de Catalunya) decidió incorporar esta real frase a su repertorio electoral, como anunció el 28 de enero de 2004 su adalid, José Luis Pérez Carod, al presentar el lema de su campaña para las elecciones generales de marzo: «Hablando se entiende la gente», «Parlant la gent s'entén».

Estas izquierdas no sólo alabaron, ponderaron y exaltaron la ocurrencia de don Juan Carlos ante el señor Benach; también descalificaron a quienes, en artículos o entrevistas de prensa o de televisión, mostraron alguna reserva ante la frase regia.

Algunas personas que se sienten integradas en una «tradición de izquierda democrática culta y progresista» descalificarán airadamente cualquier tipo de reservas ante esta frase «sin necesidad de más comentarios»: su fundamentalismo democrático es tan acendrado que concluirán que el mero hecho de poner reservas a esta sentencia del Rey, que, al parecer, ellos ven como sagrada en democracia, testimonia una proximidad al fascismo o a la intolerancia.

Conviene recordar, sin embargo, que una parte de esta «izquierda democrática» de nuestros días, que «suele reclamarse» habermasiana, es heredera de una tradición católica de hace ya más de cuarenta años, aquella que, impulsada por don Joaquín Ruiz Giménez, se canonizó en los *Cuadernos para el Diálogo* (¿no es una injusticia que Jürgen Habermas haya recibido el Premio Príncipe de Asturias cuando todavía Joaquín Ruiz Giménez —o incluso Luis del Olmo— no lo han recibido?, ¿quién empezó en la España del siglo XX a recordar, aún siendo ministro de Franco, que «hablando se entiende la gente»?). Los tiempos de los *Cuadernos para el Diálogo* eran los tiempos del «diálogo entre marxistas y cristianos», los tiempos en los cuales, según una célebre frase atribuida a Bergamín, decía un

marxista dialogante convencido a su interlocutor: «Marxistas y cristianos podremos seguir hablando juntos hasta la muerte; allí nos separaremos, ustedes irán al cielo y nosotros al infierno».

Y si podían, en efecto, seguir hablando juntos hasta la muerte es porque esos marxistas y esos cristianos eran *solidarios*... frente a un tercero, como pudiera serlo, en la ocasión, la Unión Soviética. Cuando la Unión Soviética cayó (y en su caída tuvo alguna parte el mismo diálogo que habría de conducir el papa Wojtyla), el diálogo entre marxistas y cristianos también se dio por acabado. ¿O es que puede olvidarse que la solidaridad entre grupos, o bloques históricos (como pudo serlo el bloque marxista-cristianos dialogantes) se establece siempre contra terceros enemigos comunes? Los obreros españoles —se dice— son solidarios frente a los patronos; y los patronos españoles son solidarios frente a los obreros. También, obreros y patronos españoles pueden ser solidarios contra los obreros y los patronos franceses. Pero ¿cómo podrían ser solidarios todos los hombres entre sí, salvo que tuvieran algún enemigo común, pongamos por caso, los marcianos de la *Guerra de Mundos,* por ejemplo?

Queda por tanto abierta, aunque sea a título de sospecha, esta cuestión, como generalización de la experiencia del diálogo entre marxistas y cristianos, solidarios ante la Unión Soviética: ¿qué tiene que ver la frase «hablando se entiende la gente» con la solidaridad de las gentes que hablan entre sí, en general?

II. ANÁLISIS

«Hablando se entiende la gente», como proposición descriptiva y como proposición normativa

No estará fuera de lugar, para comenzar, el ensayo de un «diagnóstico» acerca de la naturaleza estilística de la frase que nos ocupa: «Hablando se entiende la gente».

Ante todo, podría interpretarse esta frase como si estuviese contenida en el estilo propio de las proposiciones descriptivas, que representan *hechos,* «cosas o procesos que ocurren, que son». Por ejem-

plo, la frase que nos ocupa podría interpretarse como representativa de hechos como el siguiente: dos individuos, que no se conocen, llegan a la parada de un autobús de línea cuando éste acaba de arrancar, perdiendo el autobús que iba a llevarles a otra ciudad próxima a la suya. Deciden sobre la marcha alquilar entre los dos un taxi. Uno de ellos suscita la cuestión sobre el modo de distribuir los gastos y de llevar a cabo los itinerarios respectivos en la ciudad terminal de su viaje. Efectivamente, aparecen dificultades, ventajas alternativas o desventajas, recelos mutuos; la discusión se prolonga hasta el punto de que en un momento dado el taxista se impacienta y amenaza con dejar plantados a los viajeros indecisos. A punto de cesar la conversación, y comprendiendo ambos que no les conviene tomar taxis por separado, estos dos individuos deciden reanudar el trato, que ya tenían avanzado, y, tras una corta deliberación, se ponen de acuerdo y alquilan el taxi. «Hablando se entiende la gente.»

Sin duda, esta interpretación descripcionista, y, por qué no decirlo, ramplona en grado extremo, de la frase que nos ocupa, se validaría plenamente si la refiriésemos a un conjunto indefinido de casos ya sidos, similares al que hemos tomado como prototipo.

Pero la frase «hablando se entiende la gente» no puede ser reducida a la condición de una proposición descriptiva. Si lo fuera, y se diese por probada empíricamente, nadie podría salir al paso de ella, menos aún, impugnarla. Sospechamos, por tanto, que si la frase en cuestión («hablando se entiende la gente») suscita adhesiones o impugnaciones, es porque no es interpretada simplemente como una proposición descriptiva de situaciones que la validen, sino como una proposición *normativa*. Con esta frase no estamos expresando hechos («el ser») de un determinado círculo, sino que estamos formulando alguna regla de comportamiento, alguna norma de conducta (un «deber ser»), similar a esta otra frase: «La gente *debe* hablar si *quiere* entenderse».

Obviamente, la interpretación normativa no excluye la posibilidad de interpretaciones descriptivas factuales; ni excluye la posibilidad de apoyarse en éstas, y no ya como un modo ilegítimo de justificar el *deber ser* por el *ser*, puesto que los hechos invocados podrían ser ellos mismos aducidos como «hechos normativos», como hechos

que hacen derecho. Citar hechos en los cuales se aprecia la capacidad que el hablar de la gente ha tenido para que esta misma gente haya logrado entenderse no tiene por qué interpretarse, salvo petición de principio, como un apoyo en el terreno factual, empírico, sino precisamente como una verificación de la practicidad real y efectiva de la norma: «La gente que se conduce por la norma de hablar para entenderse se entiende de hecho». La referencia a hechos ilustrativos podría ir orientada sencillamente a los críticos que recelan de las normas utópicas, impracticables, y contraproducentes.

Estaríamos, por tanto, en un caso de reinterpretación de los hechos desde las normas, más que en un caso de fundamentación de las normas en los hechos. O, si se prefiere, se trataría de probar, a partir de determinados hechos normativos, la conveniencia de aplicar a otros hechos la norma que tan buen resultado dio en las situaciones empíricas aducidas. O al revés: la conveniencia de no entablar un diálogo, precisamente porque no puedo ni quiero entenderme con el interlocutor (si éste es un fanático, un tahur, un asesino o un estúpido).

Ahora bien, una proposición normativa, concisa y sentenciosa, ofrecida como guía de conducta, es un aforismo práctico. La frase «hablando se entiende la gente» es, sin duda, un aforismo, y no una mera proposición especulativa o descriptiva. Las sentencias o aforismos atribuidos a los siete sabios («nada en exceso», «conócete a ti mismo»...) tampoco son propiamente proposiciones especulativas; tienen una intención normativa.

Pero los fundamentos de la validez de una proposición normativa, de un aforismo práctico, son de orden muy distinto a los fundamentos de las proposiciones descriptivas. La validez de las proposiciones descriptivas tiene que ver, sobre todo, con la verdad y con su demostración; la validez de las proposiciones normativas tiene que ver con la bondad y con la prudencia.

Sin duda, ni uno ni otro género de proposiciones pueden reclamar siempre una validez absoluta «para todo universo posible». La validez va referida a un campo definido.

Supondremos que «la gente» es el campo de validez del aforismo «hablando se entiende la gente». Lo que buscamos entonces es determinar los límites de la validez del aforismo que nos ocupa. No se

trata, en principio, ni de aprobarlo incondicionalmente, ni de impugnarlo de plano.

El problema de la validez de un aforismo es prácticamente el mismo problema que el de la validez de la norma por él expresada. Presuponemos aquí que las *normas* —característica de toda institución, y criterio diferencial, por tanto, de las culturas humanas respecto de las culturas animales— se oponen a las *rutinas*. Presuponemos que las normas pueden redefinirse como «rutinas victoriosas», en un grupo humano, o, para ceñirse a nuestro caso, en una «gente». Las normas asumidas por un grupo, o por una gente, aparecen siempre enfrentadas a otras alternativas, normativas o rutinarias, a las cuales la norma trata de mantener en sujeción. Por ello no tiene sentido una norma que prohíbe algo que no tiene alternativa positiva («no comerás carne de hipogrifo», porque no existen hipogrifos, y, por tanto, no puedo comerlos) o que prescribe algo que no tiene alternativa negativa («vivirás eternamente»). Las normas sólo tienen sentido cuando van referidas a un campo que puede ser rebelde en relación con ellas.

Y esto nos permitirá aplicar a la interpretación de las normas una regla que también se aplica a las proposiciones especulativas: *entender una norma es determinar contra qué normas o rutinas va dirigida*. Entender el aforismo «hablando se entiende la gente» equivale a determinar contra qué formas de comportamientos va dirigida la norma que en este aforismo se expresa.

Términos, operaciones, relaciones: gente, hablar, entenderse

El campo o ámbito de aplicación del aforismo «hablando se entiende la gente» puede considerarse delimitado por el sustantivo que contiene («la gente», como conjunto de varios individuos o términos) pero en tanto que él está determinado por dos verbos, que expresan operaciones o relaciones entre los términos que componen la gente: *hablar*, como operación llevada a cabo por los *términos* que componen una gente, y *entenderse*, como *relación* resultante, al parecer, de la *operación* hablar.

Desde el punto de vista de la sintaxis lógica (no ya gramatical),

el aforismo presupone por tanto un campo de términos, constituido por los individuos que forman «la gente». Aunque el sustantivo «gente» sea singular, desde un punto de vista gramatical, sin embargo, es un plural desde el punto de vista semántico, porque un solo individuo aislado no es capaz de constituir gente alguna; o, dicho de otro modo, «gente» no es un singular, sino un plural totalizado, si bien no de un modo distributivo, sino atributivo.

Supuesta esta pluralidad de términos, el aforismo recomienda que, a fin de conseguir una *relación* estable (de «entendimiento») entre esos *términos* (una relación en virtud de la cual puedan seguir hablando esos términos dentro de un todo estable, en equilibrio dinámico), se procede a aplicar una *operación*, a saber, aquella que se expresa con el verbo «hablar», por cuanto, sin duda, hablar es operar o interaccionar unos individuos respecto de otros.

Gente, como conjunto de términos

¿Qué es *la gente*, como campo de aplicación del aforismo? El término «gente» tiene, sin duda, acepciones que no son pertinentes en el momento de referirnos a un campo de términos en el que hay operaciones de hablar y relaciones de entendimiento mutuo, porque «la gente» en su acepción de muchedumbre o «gentío» no es un campo que pueda considerarse en disposición de hablar. La «gente», como gente masiva, y sobre todo como muchedumbre, escucha, o bien grita, vocifera, canta... pero no habla. Es cierto que los gritos, o exaltaciones colectivas (por ejemplo, desde las gradas de un estadio, o los cánticos de la gente), proceden de las gargantas de los sujetos individuales que la componen, a título de «unidades sonoras»; pero ahora, entre otras cosas, el griterío o los sonidos modulados brotan de esas gargantas simultáneamente. Puede decirse que las corrientes de aire producidas por cada boca individual se confunden unas con otras en un único clamor, algarabía o concierto, en cuyo seno las voces individuales se desvanecen (sólo desafinando —decía Unamuno— es posible hacerse oír, como individuo, cuando se canta en coro). El habla se hace imposible.

Por ello, *la gente*, en cuanto campo de las operaciones que caracterizan el hablar, no ha de entenderse como una multitud compuesta de unidades individuales; la gente capaz de hablar, conversar o coloquiar no se resuelve en unidades individuales, sino en pares (o parejas) de individuos, o en ternas, o en cuaternas, o en septenas (como en el *Colloquium heptalomeres*, de Juan Bodino, quien nos ofreció la conversación o simposium que, en torno a la religión, mantuvieron, hace ya cuatro siglos, un católico, un calvinista, un luterano, un judío, un mahometano, un tal Senamus y otro tal Torralba). La «gente», como conjunto de grupos formados por personas capaces de hablar —incluso cuando esos grupos son numerosos y coexisten, pero sin perder su estructura, en un gran café «lleno de gente»—, no está constituida por tanto por personas individuales, sino por grupos de personas, capaces de conversar; por lo demás, esos grupos de personas pueden ser de muy diversa condición. Pueden ser «gentes de negocios», o bien puede ser «gente viajera»; puede ser «gente de trueno», o bien puede ser «gente de cultura» (así se llaman hoy, algunas veces, los «creadores», cineastas, artistas e intelectuales que conversan en diferentes tertulias simultáneas de los cafés, y que se reúnen de vez en cuando para firmar, por escrito, manifiestos contra la guerra y la telebasura); también hay «gente menuda» y hay «gente gorda».

En cualquier caso, la «gente que es capaz de hablar» para entenderse entre sí es la gente que posee un mismo lenguaje (el español, el chino, el inglés, el alemán...). Todas las personas humanas son capaces de hablar, y los hombres suelen definirse por esa capacidad. Pero esto no quiere decir que todos los hombres, aunque puedan hablar, puedan hablar con todos los demás hombres. Si presupusiéramos en la operación del «hablar humano» la estructura de una relación entre los hombres, tendríamos que constatar que esta relación, aunque es *universal*, no es *conexa*, es decir, que aunque cualquier individuo humano, para poder hablar, ha de poder hablar con otros, no por ello dos individuos humanos cualesquiera están capacitados para hablar entre sí. Las gentes que pueden entenderse hablando son las gentes que hablan un mismo idioma. Y por ello la política de quienes en España obstaculizan la posibilidad de que

todos los españoles hablen un mismo idioma, el español, tiene como consecuencia inmediata la de recortar (incluso cegar) la posibilidad de que todos los españoles, es decir, las gentes que viven en España, se entiendan, hablando, entre sí.

Hablar, como operación

Lo importante es que estas gentes —es decir, los individuos que forman las gentes capaces de conversar— hablen entre sí, es decir, silabeen frases sucesivamente, unas después de otras, en discursos o sermones a través de los cuales ellos queden como anudados o cosidos unos a otros, y no meramente yuxtapuestos en monólogos que se suceden (sobre esta imagen de la conversación como hilo capaz de anudar a los hombres en una gente, sugirió Varrón la conexión entre *sermo* y *sarto*: la palabra une a unos hombres con otros en un grupo, como el sastre une unos trozos de tela con otros en un traje).

Hablar no es, por tanto, únicamente dialogar (no es una «operación bilateral», como aquella que tenía en la cabeza el Belarmino de la novela de Pérez de Ayala, cuando anunciaba su negocio en Oviedo con el rótulo: «Zapatero bilateral»). Más aún, casi nunca un diálogo puede llegar a ser fértil. Por lo menos es preciso un trío —*tria faciunt collegia*—, porque con tres interlocutores (a, b, c) ya se crean seis líneas simples de conversación: (a, b) y (b, a), (a, c) y (c, a), (b, c) y (c, b), más coaliciones significativas (y no sólo dos, como ocurre en una conversación o diálogo entre dos personas). Las gentes capaces de hablar hablan entre sí, es decir, en su propio grupo; sólo que este grupo puede tener elementos de intersección, a través de los cuales podrá entablarse una comunicación entre ellos, es decir, entre la gente, entendida no sólo como un conjunto distributivo de grupos, sino como un conjunto de grupos intersectados boca a boca por el lenguaje.

Ahora bien, para que este lenguaje boca a boca (y después carta a carta, correo a correo, mensaje a mensaje) pueda «entretejer» a la gente que habla, es necesario que el lenguaje sea entendido por todos los hablantes del grupo. Y si queremos extender el «entenderse» a

otros grupos, el lenguaje utilizado habrá de ser el lenguaje común, un román paladino. Y este lenguaje, que es capaz de anudar a gentes muy diversas que hablan el mismo idioma, es un lenguaje (y a ese lenguaje se refiere, sin duda, el aforismo) que, si tiene importancia política, ha de ser un lenguaje especificado como lenguaje nacional. Por mucho que me aproxime a un grupo de individuos que hablan en chino, yo, que desconozco totalmente esta lengua, no podré entenderme con ellos, hablando con ellos. La traducción que ERC hizo del aforismo regio al catalán, presentándolo como emblema de su campaña electoral, «Parlant la gent s'entén», si bien no interrumpe la validez del aforismo aplicado a las relaciones entre catalanes que hablen catalán e hispanohablantes, sí la dificultan notablemente; pero esto es otra cuestión (cuando se han reunido gentes nacionalistas catalanas, vascas y gallegas que hablando se entienden por separado en catalán, vasco o gallego, han tenido que recurrir al español —cuando no sabían inglés, francés o alemán— para, hablando, entenderse entre sí).

Asimismo el aforismo tampoco se refiere a un lenguaje artificial, perfecto, como aquel que buscaba Leibniz, con objeto de lograr un entendimiento pleno entre todos los hombres que fuera capaz incluso de acabar con todas las disputas («una vez conseguido el lenguaje lógico perfecto —cada palabra un concepto, cada concepto una palabra— se acabarán las discusiones; bastará que los interlocutores se sienten en los extremos de la mesa y sacando sus plumas digan: ¡calculemos!»).

Pero este lenguaje perfecto sólo sería útil para las gentes especializadas en una materia definida. Si quisieran comunicar con otras gentes, deberían recurrir al lenguaje ordinario. Además, ni siquiera cabría decir estrictamente que el grupo de especialistas se entendía hablando, puesto que ellos estaban escribiendo, con sus cálamos, o con sus ordenadores, provistos de lenguajes lógico-matemáticos.

No por ello hay que considerar imperfecto al lenguaje natural. Precisamente la carencia de univocidad de las palabras de los lenguajes naturales es una de sus mayores perfecciones, porque gracias a esa multivocidad las palabras permiten interconectar campos y grupos heterogéneos. Es decir, pueden servir de puentes de intersección de conceptos e ideas distintas, pero no incomunicadas; por tanto, disociables, pero no separables (salvo que artificialmente establezcamos una separación entre ellas mediante definiciones convencionales). El lenguaje ordinario nos preserva, por ello, del riesgo de separación entre ciertas cadenas de conceptos, respecto de otras, con las cuales, sin embargo, median interconexiones decisivas.

Si nos atuviéramos a los lenguajes artificiales perfectos, nuestro aforismo («hablando se entiende la gente») perdería la virtualidad indefinida que él lleva asociada. Con lenguajes artificiales perfectos, si ellos pudieran sustituir los lenguajes ordinarios, podría decirse, a lo sumo, que hablando se entiende la gente especializada en él (que además ya no necesitaría hablar, sino escribir), pero no «la gente» en general.

Entenderse, como relación

¿Y cómo interpretar el «entenderse» que figura en el aforismo? Suponemos que el «entenderse», como relación mutua que ha logrado establecerse entre las personas que forman parte de las gentes que han estado hablando, no es una relación entre personas y proposiciones, sino una relación establecida, a través de los lenguajes, entre las propias personas. El aforismo no se refiere, salvo que forcemos mucho su aplicación, a la relación entre un profesor que explica verbalmente a sus alumnos una lección de su programa y el grupo de alumnos (que, por cierto, fácilmente constituye una masa o conjunto de individuos antes que una gente, como conjunto de grupos). Podría decirse, sin duda, que «hablando» (el profesor, el conferenciante) entiende la gente masiva que llena el aula o la sala de conferencias. Pero el aforismo dice: «se entiende», es decir, se entienden los individuos de una gente entre sí. Pues no puede darse por probado que porque los individuos que forman un grupo o gente masiva entiendan lo que les habla el profesor, el predicador o el político, se entiendan entre sí. Todos pueden entender al profesor, al predicador y al político, y cada cual a su manera, sacando consecuencias diferentes y aun incompatibles entre sí.

El «entenderse la gente» (las gentes) al que se refiere el aforismo no es, pues, un entender especulativo, sino un entender práctico entre los individuos. Es un entenderse en cuanto a acuerdos materiales entre los individuos, y no el mero consenso entre los individuos que forman una asamblea de «partidos» que, sin embargo, deciden dejar de lado provisionalmente su desacuerdo, acaso simplemente como un paréntesis para volver a reunirse en la próxima sesión.

Estar *de acuerdo* es llegar a compartir objetivos, al menos en lo fundamental de cada caso, coordinar intereses materiales, es decir, establecer acuerdos solidarios (contra terceros, explícitos o implícitos); no se trata de mantener acuerdos formales que precisamente impliquen la discordia.

El aforismo, al proponer, como norma, las operaciones del hablar para que la gente se entienda, interpreta sin duda ese entendimiento entre las personas en el sentido más amplio, un entendimiento que acaso también puede lograrse a través de la «comunicación no verbal» (como cuando se dice que dos personas mudas «se entienden» en el terreno erótico más primario, a través de sus miradas o de sus gestos). El aforismo parece referirse, por tanto, a aquellas situaciones en las cuales el entendimiento de las personas, aun siendo del mismo género que el entendimiento primario, es de alguna especie o disposición más compleja, que requiere precisamente del lenguaje de palabras para alcanzar el acuerdo.

El aforismo tiene además un sello optimista, desde el momento en que no contiene restricción explícita alguna. Nos dice, en general, que hablando puede llegarse a un acuerdo; que hablando puede la gente, en general, llegar a entenderse (aunque sólo sea para seguir hablando).

Por ello, quienes interpretan el aforismo en tesitura optimista, como norma general, consideran a quienes dudan de la capacidad instrumental del hablar para llegar a acuerdos —y más aún, a quienes consideran que el instrumento verbal puede conducir a desacuerdos inesperados, irreversibles y profundos— como si fueran gentes dogmáticas, sin espíritu democrático; en el fondo fascistas residuales, inclinados a imponer consensos *manu militari* y no a través del diálogo.

El aforismo «hablando se entiende la gente» como parte de un «sistema de aforismos»

«Hablando se entiende la gente.» ¿Contra quién (o contra qué) se dirige este aforismo? Sin duda, si nos atenemos a lo que ya hemos dicho, contra otras orientaciones, concatenaciones causales presentes en el campo que constituye el ámbito de su aplicación, es decir, contra otras corrientes que puedan considerarse vivas o efectivas entre las gentes y que resisten, por tanto, a la aplicación del aforismo.

Pero en la medida en que esas resistencias tengan a su vez sus propios fundamentos, podrán también ofrecer sus contenidos a otras normas de orientación opuesta a la que sugiere el aforismo. Dicho de otro modo, nuestro aforismo se enfrentará (como ocurre en otros campos) a otros aforismos de sentido opuesto, y orientados a recomendar a la gente que calle; pongamos por caso: «No hables hasta que lo que vayas a decir valga más que el silencio»; o bien: «Por la boca muere el pez»; o bien: «En boca cerrada no entran moscas»; o bien: «No conviene dar tres cuartos al pregonero»; aforismos tan tradicionales como el que comentamos y que sin embargo ofrecen normas totalmente opuestas a él, en nombre de la prudencia.

Teniendo en cuenta la posibilidad de dar a los aforismos, aunque sea con un cierto grado de artificiosidad, la estructura de una proposición condicional como la siguiente: (1) «Si la gente habla, llegará a entenderse», podremos utilizar el sistema de las oposiciones lógicas entre las proposiciones condicionales para determinar, de un modo sistemático, las posiciones que «resisten» o «limitan», y seguramente con fundamentos propios, al aforismo que nos ocupa: «Hablando se entiende la gente». Sencillamente, se trata de establecer los límites del aforismo que nos ocupa mediante la consideración de los aforismos opuestos y de los fundamentos de estos aforismos.

A partir de la proposición (1) podríamos obtener por transformaciones lógicas un sistema de ocho proposiciones cuyo análisis no es el caso de exponer aquí. Nos quedarían como aforismos independientes los cuatro siguientes: (1) «Hablando se entiende la gente», cuyo equivalente por contraposición sería el aforismo (8) «si la gente no se entiende, es porque no habla».

La proposición recíproca de la primera podría tomar esta forma: (2) «La gente se entiende hablando»; y su contrarrecíproca sería (7) «si la gente no habla, la gente no se entiende».

El aforismo contrario al de referencia sería: (3) «Callando se entiende la gente», cuyo contrarrecíproco sería el aforismo (5) «la gente no se entiende hablando».

Y el aforismo subcontrario al de partida sería: (4) «Si la gente habla, no se entiende», que por contraposición daría lugar al (6) «la gente se entiende si no habla».

¿Tienen algún sentido los aforismos opuestos al de referencia? Y en la medida en que lo tengan, ¿de qué modo limitan estos aforismos al que nos ocupa, o acaso lo corroboran (cuando entre ellos sólo hay oposición de reciprocidad)? El aforismo (8) «si la gente no se entiende, es porque no habla» se opone por contrarreciprocidad al aforismo (1) «hablando se entiende la gente», pero, sin perjuicio de esa oposición, y precisamente por ella, el aforismo (8) es equivalente al (1).

El aforismo (1) como una versión dialéctica del aforismo (8)

El aforismo (8) es una versión dialéctica del aforismo (1), que refuerza su sentido, subrayando que la razón por la cual si la gente no se entiende es porque no habla lo suficiente. Y puesto en esta forma el aforismo titular nos ayuda a penetrar en la clave de la apariencia inexpugnable que suele revestir ante muchos este aforismo titular: es un aforismo que contiene ya prevista la regla para resolver cualquier dificultad que pudiera surgir en su aplicación, evitando el reconocimiento de cualquier tipo de desmentido: hablando se entiende la gente, y si en alguna ocasión no se entiende la gente hablando, es porque no ha hablado lo suficiente. Que siga hablando, y la gente llegará a entenderse, o estará ya entendiéndose.

Quienes confieren evidencia indiscutible al aforismo que comentamos utilizan, por tanto, el mismo mecanismo de reiteración que utilizan los brujos que mueven las piedras para hacer llover, cuando quieren responder a las objeciones de quienes les echan en cara que la sequía sigue, después de sus ritos: «Es que no hemos movido las piedras lo suficiente» (el mecanismo de salvación del desmentido por reiteración es distinto del mecanismo de conjuración del desmentido por apelación a motivos externos ad hoc: «No ha llovido porque otros brujos mueven las piedras en sentido contrario»). Es el mismo mecanismo de salvación de la falsación que utilizan los demócratas fundamentalistas ante quienes les muestran algunos déficits graves de la democracia: «Estos *déficits* no comprometen en absoluto a la democracia, y sólo pueden corregirse con más democracia».

El mecanismo de la reiteración, como procedimiento de salvación de una norma práctica, a fin de hacerla «impermeable» a toda dificultad de aplicación capaz de comprometerla, no es, en nuestro caso al menos, un simple expediente cerril, y aun peligroso, establecido en la línea del «mantenella y no enmendalla». El mecanismo de reiteración puede ser absurdo aplicado a otros campos, como el de la medicina, en el sentido hipocrático: «Si el diagnóstico fue correcto y la medicación apropiada, habrá que insistir en el tratamiento, aunque el enfermo empeore»; porque como recordaba el padre Feijoo, en la carta veintiuna del tomo quinto, citando a Sydenhan, «los enfermos se curan en los libros y mueren en sus camas».

Pero el aforismo que nos ocupa no es propiamente un aforismo médico, y el funcionalismo de su reiteración puede tener otros fundamentos. Supongamos que «entenderse la gente» significa, en un momento dado, «seguir conviviendo o coexistiendo pacíficamente». En este supuesto, y sobrevenido un desacuerdo grave entre dos potencias (por ejemplo, un desacuerdo sobre fronteras o sobre tasa de desarmes), la diplomacia propicia conversaciones y negociaciones interminables que acaso dan lugar a desacuerdos aparentemente irreductibles que incluso determinan la retirada de alguna delegación de la mesa de negociaciones. El «principio de reiteración» inducirá a no dar por aca-

badas las conversaciones. Volverán éstas a reanudarse, y esto durante meses, incluso años. Y es de evidencia práctica que mientras las negociaciones sigan, mientras se siga hablando, las Potencias enfrentadas seguirán conviviendo, «entendiéndose», sin que la sangre llegue al río.

Pero en la hipótesis límite de que las negociaciones se reiterasen durante años y años, y aun siglos (como ocurre con las negociaciones de España con Inglaterra sobre Gibraltar, o con Marruecos sobre Ceuta y Melilla), ¿podríamos atribuir al mecanismo de reiteración el statu quo de «entendimiento» del que partíamos? Seguramente no. Si este entendimiento se mantiene, no es acaso porque las conversaciones se reiteren, sino por otros motivos. No serían las conversaciones, el hablar, lo que hace que las Potencias (la gente diplomática) se entiendan, sin alterar el statu quo, es el statu quo lo que lleva a estas gentes a seguir hablando. No es que la gente se entienda hablando, sino que sigue hablando y hablando porque ya se ha entendido en el terreno resbaladizo en el cual el hablar es a la vez un modo de explorarse mutuamente, en el que cada dialogante busca la ocasión propicia para dejar de entenderse con el antagonista.

El aforismo (2), «la gente se entiende si habla»

El aforismo (2), «la gente se entiende si habla», equivalente lógico del (7), «si la gente no habla, no se entiende», no se deduce del aforismo (1), ni del (8). Aun supuesto que la gente, hablando, se entienda, no podríamos decir que la gente, para «entenderse», debiera hablar. Hay formas de comunicación no verbal que permiten entenderse a las gentes, ya sean parejas heterosexuales u homosexuales, ya sean grupos o gentes de garra o de monipodio. Y esto nos lleva al aforismo (3).

El aforismo (3), «callando se entiende la gente»

El aforismo (3), «callando se entiende la gente», es el aforismo que se enfrenta en toda la línea con el aforismo «hablando se entiende la gente». Pero ¿está fundado?

Acaso podría decirse que «tiene sus fundamentos», que no es enteramente gratuito. Incluso que tiene tantos fundamentos como su contrario. Y esto no plantearía dificultades de principio. Los aforismos contrarios pueden tener validez a la vez; por tanto, el efecto de cada uno de ellos no será tanto la «impugnación total» del otro cuanto la limitación de su esfera de influencia. La construcción aforística «callando se entiende la gente» (que tiene, sin embargo, los mismos derechos que el aforismo titular que comentamos) puede apoyarse en múltiples situaciones particulares en las cuales quepa advertir que el silencio puede ser, en ocasiones, el procedimiento más prudente para evitar un mal entendimiento entre las gentes, fundado en acuerdos situados a un nivel distinto del nivel que habría que remover cuando la gente habla de ciertas cosas. Se dirá (frente a quienes aseguran que nada debe ocultarse, y que callar equivale siempre a cerrar las heridas en falso) que muchas «cuentas pendientes» sólo cabe saldarlas poniéndolas entre paréntesis, incluso olvidándolas. Sólo así puede mantenerse una convivencia o entendimiento que quedaría muy comprometida si, al hablar de ellas, «abriésemos las heridas», y no porque estuvieran cerradas en falso, sino simplemente porque podrían ser reabiertas. Hablar, en determinadas condiciones, puede ser una imprudencia si se quiere que la gente siga coexistiendo pacíficamente. «No hay que nombrar la soga en casa del ahorcado.»

Así, el silencio acerca de muchos asuntos relacionados con la Guerra Civil española, muchas veces considerado culpable o cómplice, que durante los años posteriores a la transición fue acaso una medida de prudencia política. ¿Hasta cuándo habría que mantenerla? Hace ya años, se ha comenzado a *hablar* de la «Revolución de Octubre de 1934», de la Comuna Asturiana, o de la Guerra Civil de 1936 a 1939, de los «cuarenta años del franquismo»; se ha justificado la conveniencia de hablar de estas cosas en nombre de una supuesta «memoria histórica» postulada incluso por y para quienes todavía, y aun siendo historiadores, no habían nacido en aquellos años, y por tanto difícilmente podrían tener memoria histórica, salvo por metáfora indocta e irresponsable. ¿Puede decirse que las gentes de España se han entendido más hablando de estas cosas que callando sobre ellas? Ahí están los «diálogos», o monólogos super-

puestos, entre hombres tan eminentes como Enrique Moradiellos, Pío Moa, Preston, Ricardo de la Cierva, Salas Larrazábal o Javier Tussell. Los que se han entendido entre sí sobre estos asuntos, en lo fundamental, como Antonio Sánchez, José Manuel Rodríguez Pardo o Íñigo Ongay, no ha sido solamente hablando sobre ellos, sino sobre otras muchas cosas también que requieren leer, pensar y escribir. Después de hablar y reiterar los argumentos una y otra vez, los interlocutores de las polémicas sobre la revolución de octubre y la guerra del 36 no se han movido un milímetro de sus posiciones iniciales. Difícilmente podría aducirse esta polémica, mantenida por gente tan competente como la formada por Moradiellos, Preston o Tussell, por un lado, y Pío Moa, Antonio Sánchez o José Manuel Rodríguez Pardo por otro, como un argumento a favor del aforismo «hablando se entiende la gente».

Lo que viene en llamarse «memoria histórica» en nuestros días, de la que se habla, ¿no ha exacerbado los desentendimientos o desacuerdos, y no sólo entre las derechas y las izquierdas, sino sobre todo en el terreno de los proyectos secesionistas que actúan en Cataluña, en el País Vasco y en Galicia? «Hablar de estas cosas» da lugar a que cada interlocutor hable de lo que le interesa más; hablar equivale para muchos a buscar y «encontrar» corroboraciones de sus proyectos en la historia de los siglos anteriores (en los iberos, en los layetanos o en los celtas), y justificar sus proyectos con esos «recuerdos». Porque hablar es un término demasiado ambiguo. Cada cual hablará a su manera y por ello, para seguir entendiéndose en otros planos, lo más prudente sería callar en éstos.

Hablar puede significar precisamente no querer entenderse en un statu quo determinado. Por ejemplo, en el statu quo promovido por la Constitución española de 1978, por la que franquistas y antifranquistas, con la Amnistía, decidieron «olvidar» sus diferencias en nombre de un nuevo «entendimiento democrático». Y es esencial tener en cuenta que aquí el «olvido» no tenía tanto el alcance psicológico de una amnesia, sino el alcance político de una reorganización de los *datos* y de los *recuerdos,* en una escala práctica, y de su subordinación a otros «recuerdos» de otra índole. Remover esos recuerdos, en rigor, reconstruirlos interesadamente, hablando de ellos

(como hicieron hace unos meses José Luis Pérez Carod y Pascual Maragall) no es el mejor camino para llegar a entenderse con los demás españoles.

Y cuando el señor Benach, presidente del Parlamento catalán que designó a Maragall y a Carod, fue a visitar protocolariamente al rey de España, para hablar con él, seguro que no fue buscando «entenderse» con él, en cuanto rey constitucional, salvo que pensase («hablando se entiende la gente») que don Juan Carlos acaso estaba dispuesto a entenderse con los proyectos de Estados libres asociados, con tal de que éstos le siguieran manteniendo nominalmente como rey de la Confederación. Seguro que no quería entenderse con el rey para mantener el statu quo, entre las diferentes regiones de España, creado por la Constitución de 1978, porque en todo caso, hablar no ya de la «memoria histórica», sino de las construcciones históricas (incluso de la historia ficción levantada por historiadores profesionales al servicio de los nacionalismos o de una izquierda metafísica) que desde 1978 se han ido levantando en el País Vasco, en Cataluña o en Galicia, tiene precisamente como único objetivo el no seguir entendiéndose dentro del sistema de las autonomías. Renan sabía que «los franceses debieron olvidar para construir la nación francesa, sus orígenes galos, francos, burgundios o normandos». Y, otra vez aquí, «olvido» es un término psicológico mal utilizado, porque no tiene el sentido psicológico de amnesia, como hemos dicho, sino el político de ordenación de los recuerdos en una escala práctica dentro de un proyecto para el porvenir.

Preferían callar quienes veían en el silencio una voluntad no ya de olvidar psicológicamente, cuanto de considerar a los recuerdos dolorosos como elementos que debieran quedar subordinados a otros nuevos proyectos de convivencia democrática. Pero quienes, pasadas las primeras décadas de la transición, creyeron ver que el silencio perjudicaba sus proyectos de aproximación al poder, a través de las urnas, y que conducía a un statu quo que, a su juicio, perjudicaba sus intereses, entonces buscaron hablar, en nombre de la «memoria histórica», con objeto de reivindicar su falta de entendimiento con quienes ellos consideraban (y de un modo totalmente antidemocrático) como una continuación del franquismo. Lo más antidemocrático

que cabe imaginar es que el partido político de la oposición, en plena campaña electoral, esgrima contra el partido antagonista sus supuestas vinculaciones con el franquismo: se trata de golpes bajos que nada tienen que ver con la democracia. Hablar, a título reivindicativo, de la «memoria histórica» es buscar no el entendimiento, sino la confrontación, dentro de la lucha partidista y electoralista: es volver a hablar llamando asesino a Santiago Carrillo por su supuesta y no probada responsabilidad en Paracuellos; es llamar asesino a Manuel Fraga por sus discutidas, pero no juzgadas, actuaciones como ministro de la Gobernación en la época de Franco.

Hablar, en resolución, puede también querer decir que no queremos seguir entendiéndonos con los que hablan el mismo lenguaje, pero construyendo con él pensamientos distintos y aun opuestos. ¿No es este mismo aforismo («callando se entiende la gente») el que de hecho se aplica ordinariamente en la convivencia entre gentes de diversas confesiones religiosas? «Evitemos las confrontaciones públicas, y por supuesto, las domésticas, sobre cuestiones de fe o de religión: son asuntos propios de la vida íntima y privada de cada cual.» Si las personas tienen diferentes creencias, incompatibles entre sí («el cristianismo es un politeísmo blasfemo», según muchos musulmanes; «el islamismo es una herejía ridícula del cristianismo», según la tradición cristiana), hablar de ellas en la mesa de la casa, o en el Parlamento, significaría que la coexistencia pacífica entre los que hablan se pondría en peligro. Si estas gentes quieren seguir entendiéndose en el terreno doméstico, laboral o político, lo más prudente es callar sobre estos asuntos comprometidos: «Callando se entiende la gente».

El aforismo (4), «hablando no se entiende la gente»

El aforismo (4), «hablando no se entiende la gente», equivalente lógicamente al aforismo (6), «la gente se entiende si no habla», tiene también sus fundamentos, pero tales que se reducen a un terreno casi tautológico: «No se entiende la gente que no quiere hablar, precisamente para no entenderse» (en los contextos, por ejemplo, de los que hemos hablado al comentar el aforismo (3), «callando se

entiende la gente»). Pero es evidente que, fuera de ese terreno, seleccionado ad hoc, el aforismo (4) es tan ambiguo y gratuito como lo es el aforismo (1) de referencia («hablando se entiende la gente»). Pues es evidente que hay muchas situaciones en las cuales «la gente» tiene que hablar para entenderse, y otras en las cuales «la gente» tiene que callar en muchas cosas para entenderse en otras.

Precisamente porque el aforismo (4) es el que más formalmente se opone, por contrariedad o subcontrariedad, al (1), es por lo que sirve para establecer sus límites. Ya en el terreno de la oposición entre las proposiciones categóricas, se reconocía que las proposiciones contrarias (A/E) no podrían ser verdaderas a la vez, pero sí falsas a la vez; mientras que las proposiciones subcontrarias (I/O) podían ser verdaderas a la vez, pero no falsas al mismo tiempo. No cabe aplicar estas reglas, por supuesto, a las relaciones entre nuestros aforismos, que hemos interpretado como proposiciones hipotéticas, y no categóricas; pero tampoco es ésta la ocasión para descender a las coordinaciones pertinentes. Aquí hablamos tanto de verdad cuanto de validez práctica.

No será suficiente, por tanto, tratar aquí de los aforismos (1), «hablando se entiende la gente», y (4), «hablando no se entiende la gente», como si se opusieran de modos similares a aquellos en los que se oponen las proposiciones contrarias y subcontrarias, diciendo que estos aforismos (1 y 4) son válidos (o prudentes) a la vez (en parte, en el terreno en que lo sean) y peligrosos (o imprudentes) a la vez (en parte, en el terreno en que lo sean). La razón es que tales aforismos, al utilizar términos imprecisos y ambiguos («hablar», «gente», «entenderse»), adquieren diferente alcance funcional y práctico, según los «parámetros» desde los cuales estos términos se determinarán en cada caso.

Por ello, algunas veces, el aforismo «hablando se entiende la gente» puede ser prudente, conveniente (por ejemplo, para reivindicar un estado de injusticia, ya fue utilizado por Pereda, en 1889, en *La puchera:* «Lo que se está haciendo conmigo no tiene igual... ¡vamos, no tiene igual!... Bueno que al hombre se le estime en más o en menos de esto u de lo otro, porque pa eso están los ojos en la cara y el sentío en los aentros; pero ¡congrio! que le diga... ¡que se le diga, congrio! y hablando se entiende la gente»), pero puede ser imprudente en otras circunstancias, si se habla «antes de tiempo», y así lo

veía Julián Zugasti y Sáenz (en *El bandolerismo, estudio social y memorias históricas*, 1876): «—No se ha perdido nada en no hablarle, porque si el padre del chico asistió a la cita de Montilla, nosotros sabíamos muy bien que no llevaba el dinero —respondió el del pelo cano. —Sí, pero hablando se entiende la gente. —¿Y para qué nos habíamos de acercar? ¿Para oír lamentos?»).

En general, el aforismo suele ser utilizado al servicio de unos presupuestos que comienzan ya por ir referidos a situaciones en las cuales se da por hecho que el hablar es preferible al callar, con lo que el aforismo adquiere un significado enteramente tautológico, cuya ramplonería no hace sino desvirtuarlo por completo. Dos ejemplos, el primero, la presentación del aforismo que Mariano de Blas hace en su libro *De paso por la vida* (Editorial Contenidos de Formación Integral):

«Hablando se entiende la gente. Este dicho encierra mucha sabiduría. Muchos problemas, malentendidos, se aclaran y solucionan por el simple hecho de hablar. Este procedimiento de hablar, de dialogar, es sumamente necesario, sobre todo en el matrimonio. Se puede decir que los esposos que saben manejar ese arte del diálogo son capaces de resolver gran parte, por no decir todos los problemas que se presentan entre ellos. Lo primero que hay que decir es que es lo más natural del mundo que surjan problemas, tengan diferentes modos de pensar, diferentes puntos de vista entre ellos, entre los esposos; esto no es una tragedia, es normal, pero ¿qué es lo que hacen él y ella cuando surgen estas diferencias de opinión? Es un mal procedimiento el discutir. Nunca se gana una discusión, porque si se logra verdaderamente convencer a base de enojos o a base de gritos al consorte, lo único que se provoca es una aversión, un enojo, y por lo tanto, una predisposición para taparse los oídos la próxima vez que surja una oportunidad de diálogo».

El segundo ejemplo, igualmente tautológico, lo tomamos de un curso mexicano de la Fundación Conevyt:

«¡Bienvenidos y bienvenidas al curso *Hablando se entiende la gente*! Expresarse oralmente y por escrito significa, para la mayoría de las personas, la posibilidad de satisfacer diversas necesidades de participación, de información y de relaciones sociales, en general; por eso, este curso, *Hablando se entiende la gente*, tiene como propósito principal que usted continúe desarrollando sus habilidades en el empleo de la lengua hablada, sobre todo en sus usos más formales o "académicos", aunque sin dejar de atender también a su uso menos formal o coloquial; esto con el fin de que usted pueda comunicarse e interactuar en diferentes ámbitos de su vida cotidiana. En este curso encontrará una revista que incluye diversos textos relacionados con temas afines a los que se tratan en éste, los cuales le servirán para ampliar la información de los mismos. Durante el desarrollo del curso, usted tendrá oportunidad de repensar las diversas situaciones donde se utilizan los lenguajes verbal y no verbal, reconociendo el mensaje que comunican y reflexionando acerca de las "interferencias" que pueden obstaculizar la comunicación. Realizará actividades que lo o la llevarán a hacer entrevistas, exposiciones por escrito, o bien a investigar para preparar la exposición oral de un tema de interés. *¡No olvide que comunicándonos, aprendemos más! ¡Buena suerte!*».

«Hablando se entiende la gente» como aforismo imprudente

El aforismo «hablando se entiende la gente» sólo podrá, según lo dicho, ser considerado como una norma válida (prudente) cuando vaya referido a una gente que puede suponerse en buena disposición para entenderse, mediante el lenguaje común. Es decir, el aforismo sólo es válido cuando —procediendo según el pensamiento Alicia— pide el principio, cuando presupone que «esta gente» concreta está en disposición de entenderse hablando. Pero este presupuesto implica siempre un riesgo que, muchas veces, sería imprudente asumir. La validez del aforismo no puede deducirse de su genérico contenido normativo, sino de los «parámetros» que, en cada caso, se presupongan. Pero estos parámetros pueden convertir al aforismo no ya en un mero círculo vicioso, sino en una norma imprudente y peligrosa, a la que conviene poner freno.

En la vida civil, quien se guía por este aforismo puede dar lugar a situaciones que seguramente él mismo no deseaba. Por ejemplo, nadie tiene derecho «en nombre de la verdad» a descubrir, a lo largo de conversaciones íntimas, su origen a un amigo que lleva toda

su vida viviendo en una familia que le adoptó de niño, y con la cual está identificado, si existen indicios de que esta revelación puede desequilibrar las relaciones afectivas o jurídicas del amigo con esa familia. ¿Y cómo establecer estos indicios? ¿Qué tipo de «entendimiento con el amigo» buscamos cuando nos decidimos a hablar con él de estos asuntos «enterrados», es decir, que se encuentran fuera de los intereses prácticos reales?

En situaciones como la descrita no podrá decirse que hablando se entiende la gente, precisamente porque, al contrario, hablando dejan de entenderse gentes que antes convivían normalmente.

En general: hablando, la gente puede llegar y llega de hecho a distanciarse y a enfrentarse de modo irreversible. Hablando con él, el «otro» puede descubrirme confidencialmente los principios delirantes que guían su conducta y sus objetivos criminales. Hablar con él me habrá sido útil, desde luego, para descubrir y entender la peligrosidad o la estupidez de mi amigo, pero no para «entenderme con él», sino para «entenderlo», como individuo estúpido o peligroso, a quien me veré obligado a denunciar a la policía. Mi denuncia, por supuesto, dará fin al entendimiento con este amigo, que verá mi denuncia como una deslealtad o como una traición. En este caso habrá que decir que «hablando» esta gente, es decir, los amigos que hablaban, dejaron de entenderse como amigos.

Tampoco me entenderé, si soy racionalista, hablando con alguien que me diga que está endemoniado, o que tiene contactos íntimos con algún extraterrestre. Si quiero mantener mi amistad con él, lo mejor será no hablar del asunto.

El aforismo que nos ocupa puede resultar especialmente peligroso en la vida política, en general, y en la democracia, en particular. No sólo porque también la democracia tiene sus *arcana imperii*, de los cuales no conviene hablar (arcanos o secretos que deben mantenerse reservados o clasificados como secretos), sino también porque la democracia no tiene por qué tolerar que la gente hable de cualquier cosa y como quiera «expresando libremente su pensamiento», invocando, como principio sagrado (en realidad: metafísico-espiritualista), aquel que dice que «el pensamiento no delinque». Pero la tolerancia no es virtud democrática, sino aristocrática; y si, en nombre de la toleran-

cia, permitimos que la gente hable de lo que le venga en gana, podrá ocurrir que esta gente se entienda demasiado, pero a costa de desentenderse de otras gentes que pertenecen a la misma democracia. Es totalmente imposible que una gente formada en alguna *ikastola* por secesionistas radicales cuyo objetivo es romper la unidad política existente, y por ciudadanos firmemente opuestos a tal secesión, se entiendan hablando. Hablando, las diferencias entre estas gentes se harán o se revelarán mucho más profundas de lo que parecían serlo y conducirán derechamente a la ruptura política irreversible, y al desentendimiento (sobre todo si el que nos habla de planes secesionistas dispone de pistolas en su mano o en la de sus correligionarios).

El aforismo «hablando se entiende la gente» sólo encuentra su verdadero campo de validez cuando se presuponga tautológicamente que el contenido del «entenderse» es el hablar mismo, el seguir hablando cualquier cosa que sea, en lugar de «llegar a las manos», pongamos por caso. Dos chinos hablan y hablan, dialogan, discuten, se insultan, rodeados de un corro de vecinos. El extraño, que contempla asombrado la escena, pregunta si este diálogo agitado durará mucho o si los interlocutores llegarán pronto a las manos. La respuesta que recibe es ésta: «Ninguno de los dos se atreverá a dar el primer golpe, porque con él demostraría, ante nosotros, que contemplamos la disputa, que no tenía razón». Es evidente que mientras los negociadores (sindicatos y patronales, diplomáticos representantes de Potencias en estado próximo a la declaración de guerra) sigan hablando y vuelvan una y otra vez a la mesa de negociaciones, el conflicto no estallará, y podrá decirse que hablando se entiende esta gente sin necesidad de declararse la guerra. Pero no tanto porque se hayan entendido mediante el diálogo (en el que precisamente se enfrentan una y otra vez), sino porque están entendiéndose a otro nivel, para el cual el diálogo es un pretexto dilatorio.

Por qué el Rey utilizó el aforismo «hablando se entiende la gente»

¿Qué alcance pudo tener, o haber tenido, o seguir teniendo, el aforismo «hablando se entiende la gente» en boca del rey de España

con ocasión de la visita que Ernesto Benach le hizo en calidad de presidente del Parlamento catalán?

¿Quiso decir don Juan Carlos que hablando con los republicanos separatistas catalanes (que estaban preparando su entrevista con los asesinos secesionistas etarras) podría llegar a un entendimiento, bien fuera porque, tras las conversaciones, acaso los separatistas republicanos quedarían convencidos de lo inconveniente de sus pretensiones (y, por tanto, de los errores políticos, históricos, económicos, etc., que sus posiciones envuelven), acaso porque el propio Rey quedaría convencido por ellos? Convencido y preparado para entender que las entrevistas clandestinas de José Luis Pérez Carod con ETA fuesen desde luego (dada la fuerza de los razonamientos republicanos y separatistas) de tal calibre que le ponían en disposición de abdicar como rey de España, o por lo menos, como rey de una Constitución centrada en torno al principio de la indivisibilidad de España.

¿O acaso lo que estaba en el trasfondo del aforismo «hablando se entiende la gente», tal como lo utilizó el Rey en la ocasión de referencia, era más o menos lo que sigue?: «Al decidiros a venir a visitarme institucionalmente a mi casa, como rey de España, tú, Ernesto, a pesar de que eres republicano y de que no quieres ser español, demuestras que, por lo menos ahora, aceptas la realidad de España, o como tú dices, del Estado español, y del lugar que tú y yo ocupamos en él. Por tanto, al venir a hablar conmigo, aunque sea por vía protocolaria, demuestras que utilizas mi protocolo, y que protocolariamente nos entenderemos y seguiremos entendiéndonos, mientras vengas a verme en las próximas legislaturas, y de modo indefinido, después de que haya renovado tu cargo de presidente de la Generalidad, y cualquiera que sea el camino y las palabras que tú utilices (que, en realidad, me tienen sin cuidado, con tal de que sigas visitándome). Tú podrás continuar diciendo que eres republicano y separatista; tus frases poco significan para mí, porque lo que me importa —y es aquí donde nos entenderemos— es que vengas cada cuatro años a decirme lo mismo, puesto que, en este caso, nuestro entendimiento se consolidará si sigues hablando de este modo: tú como republicano y separatista que me reconoce como rey de España, y por ello viene a visitarme; yo, como rey de España que recibo

tu visita y espero que se repita indefinidamente, hables lo que hables. Hablando se entiende la gente».

FINAL

En resolución, el aforismo «hablando se entiende la gente» sólo alcanza validez plena cuando la gente se ha entendido (o cree haberse entendido, después de haber hablado); a la manera como el aforismo «el que gana es siempre el mejor» sólo vale realmente si definimos el mejor por el que gana.

Pero cuando el aforismo se enuncia en general, sin distinguir gentes ni materias de entendimiento ni formas de lenguaje, lo menos que puede decirse de él es que es puramente retórico. En rigor, él es un aforismo no sólo confuso y estúpido, sino frívolo o incluso, si se toma como norma, imprudente y peligroso.

«Hablando se entiende la gente... que habla un mismo idioma.» Cuando los diputados vascos, catalanes, gallegos... quieren hablar su idioma vernáculo en el Congreso o en el Senado, ¿lo hacen para entenderse con las gentes que allí se hablan en español, por mandato constitucional?

Capítulo 4

SOBRE FRANCO Y EL FRANQUISMO

Piensa Alicia: «Franco se alzó el 18 de julio de 1936 contra la República, que se había constituido como la primera democracia parlamentaria en España en las elecciones de abril de 1931. Tras una guerra cruel Franco logró destruirla gracias a la ayuda de las potencias fascistas europeas. Con su alzamiento, Franco detuvo en España el curso de la línea de progreso democrático al que la República había logrado incorporarla, y retrotrajo a España a la época medieval (inquisición, tortura, terrorismo de Estado...). Los cuarenta años de Franco representan para la historia de España y, por supuesto, de Europa y del mundo, un tenebroso paréntesis, comparable al que Hitler abrió para Alemania (y para Europa y para el mundo). La luz que la democracia del presente ha logrado recuperar es un reflejo de la luz que la Segunda República comenzó a alumbrar hace setenta y cinco años. Esa luz llega a nosotros tras el paréntesis de los cuarenta años de franquismo. Conviene que mantengamos en todo caso fresca la memoria histórica, tanto de aquella época luminosa de la República como de la oscura época franquista que la siguió, a fin de que las nuevas generaciones puedan apreciar la grandeza de nuestra democracia, que en 1978 logró aplastar definitivamente a la dictadura franquista».

I. PARÁFRASIS

Alicia ha resumido en este pensamiento, de un modo muy claro, la sustancia de muchos pensamientos que anidan y siguen anidando en

las cabezas de los republicanos, tanto socialistas como comunistas o anarquistas, que perdieron, ellos, sus padres o sus abuelos, la Guerra Civil. Y también en las cabezas de los socialdemócratas monárquicos, o de los izquierdistas unidos, que son republicanos, pero sólo en el corazón.

«España, que en los años treinta estaba saliendo de una dictadura cuartelera, la del general Primo de Rivera, encontró en la República la forma de organización democrática más plena de Europa. La Segunda República llegó a España de un modo pacífico, tras unas elecciones democráticas.»

El rey abdicó y el Gobierno provisional (autodesignado, por cierto) «sólo tuvo que recoger a la nueva criatura, abandonada en la calle». España se acostó monárquica y se levantó republicana, sin que se rompiera un solo cristal.

La República comenzó instaurando el sufragio universal, con el reconocimiento del voto femenino, que fue ejercitado por primera vez en las elecciones de noviembre de 1933, catorce años antes que en Francia. La Segunda República (la primera fue solamente un ensayo fugaz, que duró un año, el de 1873, aunque conoció cuatro presidentes: Estanislao Figueras, Francisco Pi Margall, Nicolás Salmerón y Emilio Castelar) estableció no sólo los derechos políticos de la democracia —la libertad de partidos políticos, de asociación, de prensa...—, sino también la jornada de ocho horas, la reforma agraria, promovió la creación de escuelas, la cultura y las artes: García Lorca, Alejandro Casona, Rafael Alberti, Salvador Dalí...

Pero todo este patrimonio democrático que la República estaba creando, desarrollando y consolidando (piensa Alicia) fue brutalmente desbaratado por la sublevación encabezada por Franco. Tras una guerra feroz —su símbolo: el *Guernica* de Picasso (Alicia no sabe que Picasso había pintado inicialmente su cuadro pensando en Málaga)— siguió una posguerra todavía más cruel, una represión implacable (cárceles, sacas de presos para ser fusilados), exilio de miles de gentes del pueblo (muchos de los cuales acabaron en campos de concentración nazis, y más tarde en el Gulag soviético) y de las élites intelectuales (Sánchez Albornoz, Américo Castro, Alberti, Santaló, Gaos, etc.), que hicieron entrar a España en un tiempo de silencio.

Una España en la que los obispos saludaban brazo en alto, en la que los frailes franciscanos o dominicos gritaban al amanecer, a través de altavoces instalados en las villas y ciudades durante sus misiones: «El demonio a la oreja te está diciendo no reces el Rosario, sigue durmiendo. ¡Viva María, viva el Rosario, viva santo Domingo, que lo ha fundado!».

Un erial, España, en el que el producto industrial sobre el cien del año 1930 había caído al 78 por ciento en 1941. Hambre, estraperlo, corrupción, cartillas de racionamiento, pan blanco para los «afectos al régimen».

Sin embargo, lo que Franco desbarató con su larga dictadura pudo volver a recuperarse, tras la muerte del dictador en 1975, gracias al consenso pacífico que las fuerzas políticas democráticas lograron establecer en los años de la transición, consenso que culminó en la Constitución de 1978. En realidad, el régimen de Franco duró formalmente hasta 1978, porque el interregno entre noviembre de 1975 y diciembre de 1978 hay que considerarlo incorporado a la «legalidad franquista», es decir, a su Ley de Sucesión de 6 de julio de 1947, y a la proclamación, por aclamación, de don Juan Carlos de Borbón como sucesor de Franco, a título de Rey, en la Jefatura del Estado, por las Cortes de 22 de julio de 1969.

Como si se hubieran reproducido los luminosos días de abril de 1931, en los cuales vino la República, sin romper un cristal, así también, tras la muerte de Franco el régimen fue desmontado pacíficamente. Por ello la nueva democracia ha de ser entendida como la continuación y el reflejo de aquella República que Franco puso entre paréntesis durante los cuarenta años largos de su dictadura. La democracia de 1978 es, en efecto, una República, sin duda coronada, pero República democrática en su sustancia: a fin de cuentas la institución monárquica no tiene más alcance, en la democracia española, que la de ofrecer un método para establecer el nombre del jefe del Estado.

Bienvenidas sean, por tanto, las acciones encaminadas a reavivar la memoria histórica de la Guerra Civil y del franquismo, bienvenidos sean los proyectos de las Cortes del Estado español, a los setenta años del criminal alzamiento de Franco en 1936, de designar el año 2006 como el *Año de la Memoria Histórica,* por antonomasia, la memoria de la Guerra Civil, de la posguerra y del franquismo.

La República de 1931 no fue una Caperucita Roja que llevaba alimentos a su abuelita España

El franquismo al que se refiere Alicia en su pensamiento (y Alicia se disfraza en 2006, por ejemplo, de una señora, muy amiga de las mujeres, que desempeña el cargo de vicepresidenta del Gobierno), designa un concepto global, que resultará sin duda grosero para los mismos demócratas que buscan establecer la identidad entre la Constitución de 1931 y la Constitución de 1978. Y, sin dejar de condenar al franquismo, de este modo global de brocha gorda, verán la necesidad de detallar, en ese fingido continuo homogéneo, diferentes fases, momentos o estratos, y no ya, si se quiere, para desmentir el juicio histórico final con el que la «izquierda» ha sentenciado el franquismo, sino para corroborarlo, pero sin producir la inevitable impresión de simplismo que podría causar, a cualquier persona medianamente instruida, el tratamiento de cuarenta años de historia como un proceso homogéneo y oscuro, una mera negra noche, en la que todos los gatos son pardos.

Las izquierdas radicales españolas, que en nuestros días cultivan la «memoria histórica» sobre el franquismo, parecen estar prisioneras de una de las versiones más elementales (entre las varias que estudia Eric Berne) del esquema del cuento de Caperucita Roja, a saber, la interpretación más infantil y simplista, y por tanto la más afín a un pensamiento Alicia.

El pensamiento Alicia sobre un Franco que, en función de lobo feroz, ataca a una República-Caperucita, a quien su madre, la ciudadanía española, le había encomendado que llevase leche y miel a la abuelita España, es sólo un cuento infantil. La República no era ninguna Caperucita ingenua que hubiera aparecido pacíficamente en el bosque. En realidad, detrás de su caperuza había muchas cosas. Por de pronto aquellos que ya el año anterior, en 1930, intentaron un golpe militar contra la monarquía: el golpe fracasó, pero sus cabecillas Galán y García Hernández, que fueron fusilados de inmediato, fueron considerados como héroes de la Segunda República. (Al parecer

estos oficiales habían convocado a la tropa a las ocho de la mañana en el patio del cuartel de Jaca; se les repartió una ración de vino. La arenga del capitán Galán, que terminaba gritando un «¡viva la República!», era respondida por muchos soldados con otro viva: «¡Viva la República Argentina!», seguramente porque era la única República de la que tenía noticia la tropa: el autor escuchó y constató esta anécdota dieciséis años después, de la memoria psicológica, no todavía histórica, por boca de algunos testigos, en el mismo cuartel de Jaca, cumpliendo las prácticas de oficial de las milicias universitarias.)

Al Pacto de San Sebastián (17 de agosto de 1930) acudieron las corrientes más diversas de las que iba a salir el primer Gobierno de la República. Entre estas corrientes figuraban incluso personajes de la derecha republicana. Y si la República alcanzó el poder, es decir, se puso la caperuza el 14 de abril de 1931, lo hizo de un modo muy poco ortodoxo desde el punto de vista de las formalidades democráticas: interpretó la victoria electoral que en unas elecciones municipales habían tenido los candidatos a concejales republicanos en algunas capitales de provincia y ciudades industriales como victoria de la República, aun cuando el número de votos monárquicos fue superior en el conjunto de España (¿o es que se quiere decir que los electores de ciudades, villas y municipios rurales, atenazados por los caciques, no tenían libertad de voto, en cuyo caso las elecciones debieran haberse declarado nulas?). El rey había abdicado, pero el poder fue tomado por una suerte de golpe de Estado incruento por Miguel Maura (el animoso) y Manuel Azaña (el timorato, por no decir lleno de temor a que lo ametrallasen), cuando desde un taxi entraron, en aquella tarde, en el Ministerio de la Gobernación, en la Puerta del Sol de Madrid, tras recibir el saludo de la guardia sorprendida y conminar al oficial mayor a retirarse del despacho del ministro a la mayor brevedad posible.

Además la República incipiente, la del Pacto de San Sebastián, distaba mucho de ser un proyecto único. Allí había republicanos puros, incluso de derecha liberal (como don Niceto Alcalá Zamora y don Miguel Maura, hijo del célebre don Antonio Maura), había republicanos de izquierda, socialistas moderados, etc. Pero inmediatamente proclamada la Constitución (y antes de la intentona de Sanjurjo, en

nombre de la monarquía) surgieron grandes focos de rebelión en el Alto Llobregat y en Sevilla, con voluntad de proclamar el comunismo libertario, etc.; sabido es que la anarquista CNT retiró de inmediato su apoyo a la República.

En suma, la «República niña» no estaba en la calle para ser recogida por el autoproclamado Gobierno provisional. Lo que parecía una niña, una Caperucita Roja a los ojos de los doctrinarios burgueses más afrancesados, era en realidad un remolino de corrientes diversas y antagónicas, que marchaba cada cual hacia su propio destino, y una vez que las Cortes constituyentes organizaron una «Constitución de papel», la Constitución de 1931.

Fue un poco después, en la conjuración de 1934, cuando una República joven, con sólo dos años jugando el papel de Caperucita que llevaba la leche y la miel a la vieja y decrépita España, recibió las primeras dentelladas serias: el primer lobo que atacó a la República de 1931 no fue Franco, sino la Unión de los Hermanos Proletarios (UHP). La «memoria histórica» no puede olvidar que en ese ataque a la República democrática el lobo le asestó también una gran dentellada en la parte de Cataluña: Companys proclamó el 6 de octubre de 1934 la República catalana, como el 14 de abril de 1931 lo había hecho Maciá.

De 1934 a 1936 la República, en su papel de Caperucita, desaparece de la escena: el caos político y social se extendió por toda la Península: asesinatos, motines, matanzas, atracos, manifestaciones pidiendo la amnistía de los «represaliados» como consecuencia de los hechos de octubre. Formación del Frente Popular, elecciones de febrero de 1936 y victoria del Frente Popular bajo la bandera de la República. Muchos de los vencidos en 1934 serán ahora vencedores en las urnas.

La revolución de 1934, sin embargo, dio lugar a que las fuerzas enfrentadas al Frente Popular «vieran las orejas al lobo». Durante los meses de abril, mayo y junio de 1936 las luchas internas entre los partidos llamados de derechas y de izquierdas se incrementan. ¿Hubo o no un ofrecimiento de Franco a Portela Valladares, a la sazón presidente del Gobierno, para proclamar el estado de alarma previsto en la Constitución de 1931? Lo cierto es que tras el asesinato de un teniente de la Guardia de Asalto republicano, el teniente Castillo, vino el asesinato no de otro individuo del rango de un «teniente cedista, carlista o falangista», sino de un diputado de primera fila, José Calvo Sotelo, el 13 de julio de 1936. Y su asesinato no fue llevado a cabo por una «banda incontrolada de pistoleros», sino por una sección de guardias de Asalto a las órdenes del ministro de la Gobernación.

Ésta fue la señal del golpe militar. Y este golpe no se dio contra la República, sino en su nombre. El general Mola se alzó en Pamplona con la bandera tricolor; Queipo de Llano actuó, como el mismo Franco, en nombre de la República...

En conclusión, es inadmisible que Alicia, en su estupidez, siga diciendo que «aquella República que había aparecido en el bosque sin romper un solo cristal, que llevaba leche y miel a su abuelita decrépita, España, fue atacada por un lobo feroz llamado Franco». Muchos lobos la habían atacado antes, y Franco fue, eso sí, el lobo que atacó no a Caperucita, sino a los otros lobos que la acechaban.

El lobo no se tragó a España

¿Y qué pasó después? Dice Alicia: que Franco terminó devorando a la abuelita, a España, tragándosela, masacrándola y reduciéndola a un estado de descomposición tal que sólo pudo comenzar a recuperarse cuando el lobo murió en 1975 y la abuelita pudo «darse a sí misma» la Constitución de 1978, gracias a la cual resucitó la República en la forma de una democracia social coronada con Estado de derecho.

Sólo el candor y la majadería de Alicia, con intención de situarse en la extrema izquierda, puede seguir diciendo semejantes cosas, aunque las disimule con innumerables detalles propios de la más avanzada erudición científica e histórica.

Los cuarenta años de Franco no fueron un paréntesis de España dentro de la barriga del lobo feroz. Los cuarenta años no fueron sólo la época del terror que una abuela, España, hubiera experimentado aprisionada en la panza del lobo (entre otras cosas, porque mucho más de la mitad de España no se sentía prisionera y vencida, sino vencedora). La represión franquista hasta que acabó la Segunda Guerra

Mundial fue tremenda, sin duda, pero tampoco es exacto decir que fue la represión contra una España vencida. Había sido vencida una parte de España, pero otra parte de España era la vencedora. Y no toda la parte vencida se mantuvo pasiva y exangüe. Esto sería tanto como despreciar a los guerrilleros, que como un ejército más o menos organizado, mantenían abiertos con heroísmo los frentes de batalla.

La represión de la retaguardia franquista tenía por tanto, como correlato, los ataques de los guerrilleros. Y no se trata de justificar aquélla con ésta ni recíprocamente. Se trata de mantener la visión dialéctica y no maniquea de la realidad histórica.

Pero, sobre todo, la época de Franco no fue un paréntesis, una época vacía, sostenida únicamente por el terror policíaco. Desde el principio se tomaron las medidas que hacían posible la recuperación, y lo de menos es que esta recuperación se hiciera en nombre de una autarquía ideológica, como que se hiciera en nombre del desarrollo (como si el proyecto de la autarquía, que no era otra cosa sino hacer de la necesidad virtud, no fuera también un proyecto de desarrollo cuando no se contaba con el intercambio exterior). Ni menos aún, la ausencia de la forma democrática parlamentaria constituyó un freno para el desarrollo de España en las catastróficas circunstancias que había quedado a raíz de la guerra; incluso habría que decir (al menos desde coordenadas marxistas) que la época de Franco fue la época de «acumulación capitalista», obligada para el desarrollo de España. Simplemente, Franco habría hecho el «trabajo sucio», como lo hizo Stalin en la Unión Soviética. ¿Acaso fue la democracia parlamentaria lo que llevó a la transformación de Rusia desde la situación semifeudal de la época de los zares hasta la situación en que llegó a ser una potencia mundial?

España, durante el franquismo, no sólo recuperó el nivel económico que había alcanzado en el periodo de la dictadura y de la República. El progreso de la República se apoyó, a su vez, en las condiciones en que la dictadura de Primo de Rivera había dejado a España: el parque de automóviles que España tuvo en la República, por ejemplo, no podía haber sido creado en dos años por ella, sino que era la herencia del desarrollo industrial y viario de la dictadura («gobernar no es asfaltar», era la acusación propagandística de los republicanos

contra la dictadura de Primo de Rivera). La política de pantanos del franquismo no puede reducirse a la condición de una política de propaganda. La propaganda estaba, sin duda, en las inauguraciones del Caudillo, pero los pantanos estaban ahí, y el agua embalsada no era sólo propaganda ni objeto de irrisión, ni lo sigue siendo en nuestros días. En cualquier caso, España, en la época de Franco, partiendo de un nivel inferior al que tenía durante la dictadura y la República, alcanzó el décimo puesto en la jerarquía industrial internacional, sin perjuicio de los terribles sacrificios, y precisamente por ellos; del mismo modo a como la Unión Soviética alcanzó el tercer puesto en la jerarquía de las potencias mundiales a pesar de los sacrificios y horrorosas masacres de la época de Stalin, y precisamente por ellos.

La época de Franco no fue, pues, un paréntesis social y político. Los vencedores —agricultores, trabajadores, profesionales, empleados— no se durmieron en los laureles. Por ejemplo, los trabajadores comunistas «entraron» en los Sindicatos verticales, y pusieron las bases de las centrales sindicales posteriores, Comisiones Obreras y UGT.

Ya el 8 de agosto de 1939, recién acabada la Guerra Civil, se promulga la Ley de Administración Central del Estado. Franco había asumido la máxima capacidad para firmar leyes y decretos sin necesidad de que fueran precedidas de la deliberación de un Consejo de Ministros. Un verdadero escándalo democrático. Pero ¿qué tiene que ver este escándalo jurídico con la realidad social? ¿Acaso la situación económica permitía incorporar el «lujo» de las reglas propias de las democracias parlamentarias? ¿Acaso esta capacidad para firmar leyes sin Consejo de Ministros previo ha de interpretarse (como pretenden tantos historiadores) como expresión de un estado de «anarquía tiránica», de arbitrariedad gratuita y de oscurantismo? En modo alguno, y la historia realmente política, y no una memoria histórica oscurantista, tiene que analizar cuáles eran los fundamentos de estas leyes, hasta qué punto fueron sometidas a dictámenes de expertos, y cómo en una gran mayoría fueron leyes prudentes y eficaces.

Tampoco los gobiernos de Franco desatendieron los asuntos internos. El 23 de septiembre de 1939, de cara al nuevo curso, se crea el SEU (Sindicato de Estudiantes Universitarios), y en este mismo año se crea la Sección Femenina (el 6 de diciembre) y el Frente de Juventu-

des (28 de diciembre). La «memoria histórica» sectaria puede entretenerse en ridiculizar estas tres instituciones. Pero lo cierto es que ellas fueron grandes organizaciones nacionales que articularon a la población española al comenzar la posguerra, junto con los sindicatos verticales.

¿Y qué pretenden decir aquellos historiadores que, con aire de estar descubriendo algún secreto, perciben en estas organizaciones un aire de familia similar al de las organizaciones homólogas (corporativistas, fascistas o nazis) de Portugal, Italia o Alemania? ¿Acaso pretenden sugerir que estas organizaciones, por estar inspiradas en las de aquellos países, eran ficticias, y que se podrían pasar por alto? Lo cierto es que estas organizaciones, creadas ya en el mismo año en el que terminó la Guerra Civil, 1939, duraron cuarenta años, y sirvieron para canalizar muchedumbres que, organizadas, consolidaron la eutaxia del Estado (su buen orden sostenible indefinidamente). ¿Acaso las organizaciones de la República —Casas del Pueblo, Pioneros— no tenían también un aire de familia con las de los organismos homólogos en Francia o en la Unión Soviética? Sin contar a los *boy-scouts*, que aparecían tanto en los países «fascistas» como en los países «antifascistas».

Lo significativo, desde el punto de vista funcional, histórico, social y político, es esto: que los efectos de la dictadura, terribles para quien tuvo que sufrir el fusilamiento, la cárcel o el exilio, o para sus parientes, no afectaron a la gran masa de la población, sino a una parte porcentualmente muy pequeña, y esto sin contar sólo a los vencedores (la mayor parte de los «vencidos» se adaptaron o se transformaron en fervientes falangistas, franquistas, o incluso en frailes y monjas). La mayoría no percibió una presión excesiva en la dictadura, y esto sin contar a quienes se beneficiaron de ella. Lo cierto es que a medida que pasaron los años cada vez se podía hablar menos de un estado de temor, capaz de incrementar una presión social dispuesta a estallar en cuanto se abriese el «tapón de la botella». Esto lo creyeron, desorientados por completo por sus ideologías, aquellos dirigentes y guerrilleros que organizaron la invasión por el Pirineo en 1944 y en 1946, esperando que la población civil se uniese de inmediato a ellos, esperando en la explosión de la botella a la que se le habría quitado el tapón. La decepción fue terrible: la gente,

incluso los que eran republicanos, no estaban por la labor, y es indiferente que esta «apatía» se debiera al miedo o a la prudencia (lo que además no era el caso, en la mayor parte de la población).

Ni el franquismo fue tampoco el vacío cultural, el erial del que tanto habla la memoria histórica. Si al exilio habían marchado personajes como Alberti, Américo Castro, etc., en España permanecieron, o volvieron a los pocos años, Baroja, Rey Pastor, Julio Palacios, Julián Marías, Ortega, Zubiri, Marañón, Pérez de Ayala, etc. (Muchos de estos nombres son considerados por los republicanos de hoy como las grandes figuras de la Segunda República.)

Ni fue un vacío político. Ahí está la Ley de Sucesión y, como culminación suya, el nombramiento por las Cortes franquistas, el 22 de julio de 1969, de don Juan Carlos como sucesor de Franco en la Jefatura del Estado a título de Rey. *Estas Cortes franquistas son las mismas que proclamaron rey de España a don Juan Carlos de Borbón al día siguiente de la muerte del dictador.*

Tres años después, en la transición, y tras la renuncia del PSOE al marxismo y del PCE al leninismo, los «españoles» se dieron a sí mismos, bajo la bandera monárquica, la Constitución de 1978. Una Constitución que, en todo caso, fue antes una transformación gradual constitucional de la sociedad que se había ido formando durante el franquismo, pero no una ruptura ni una transformación idéntica. Una transformación gradual cuyo proceso sigue, sin que en el día de la fecha podamos asegurar que va a continuar de un modo gradual o si va a producir una crisis política más profunda que conduzca a España desde el Estado de las Autonomías hacia una confederación de Estados disueltos en el océano de la Unión Europea, en la cual el nombre de España empezaría a parecerse cada vez más a un nombre histórico, como pudieran serlo las Galias de los siglos III o IV del Imperio Romano.

En cualquier caso, ¿por qué hay una llamada «memoria histórica» de la autodenominada izquierda, organizada hoy —una vez que cayó la Unión Soviética— en torno a la fijación del recuerdo de la República-niña de 1931, más que en el recuerdo de la República-UHP de 1934 o en el recuerdo de la República de Frente Popular de 1936? ¿No será porque a esta «memoria democrática» no le conviene recordar su pasado violento y muchas veces asesino?

Ahora bien, los criterios para establecer las «fases del franquismo», así como sus capas o áreas, son múltiples y muy diversos. Podríamos establecerlas en función de coordenadas internacionales, en función de la Segunda Guerra Mundial. Y entonces, en los cuarenta años de Franco, habría que distinguir tres etapas: la etapa previa a la guerra mundial (1936-1939); el franquismo durante la etapa de guerra (1939-1945) y el franquismo posterior a la guerra caliente, pero implicado en la guerra fría (1945-1975). Por lo demás, esta tercera fase del franquismo, habría que subdividirla en dos etapas: la etapa del aislamiento político internacional (desde 1945, la retirada de los embajadores el 12 de diciembre de 1946, la exclusión del Plan Marshall —aunque en 1949 el régimen de Franco recibió un crédito de 28 millones de dólares— hasta 1953 —fecha del Concordato y establecimiento en territorio nacional español de las bases norteamericanas de Rota y de Torrejón— y 1955, año en el que volvieron los embajadores) y la etapa de reintegración plena del franquismo a la «comunidad internacional» (en 1958, por ejemplo, la España de Franco ingresa en el Fondo Monetario Internacional).

Tampoco puede afirmarse que «todo empezó en 1936». Todo venía de las décadas anteriores, la década de la dictadura de Primo de Rivera y la que había iniciado la propia República. Para los republicanos puros la República era, sin más, la forma progresista democrática, el Estado de derecho, etc. Pero para los socialistas avanzados, los anarquistas y los comunistas, la República a la que habían acompañado desde el principio era un instrumento (no accidental, como suponía la derecha que intentaba adaptarse a ella, con Gil Robles), porque veían con razón que la monarquía era inseparable del capitalismo.

Su República no quería ser, en todo caso, una república democrática burguesa (capitalista), sino una República Socialista que buscaba, más allá de la democracia formal, la libertad, ya fuera en la forma del comunismo libertario anarquista, ya fuera en la forma del comunismo soviético (Largo Caballero, Carrillo). Estas fuerzas que acompañaron a la República no podían sino ver al proyecto republicano, tal como lo entendieron los republicanos esencialistas (por ejemplo, Alcalá Zamora), o los republicanos accidentalistas (Gil Robles), como la antesala del fascismo, y no podían distinguir las corrientes republicanas accidentalistas y las corrientes antirrepublicanas: todos eran «fascistas». Y por ello, cuando los republicanos accidentalistas, y sin duda por la abstención de los anarquistas, ganaron las elecciones de noviembre de 1933, entonces anarquistas, socialistas avanzados y comunistas llegaron a creer que el fascismo estaba a punto de dar el golpe mortal, como lo había hecho en Alemania con Hitler y en Austria con Dollfus. La revolución de 1934, que estalló con ocasión del nombramiento, totalmente democrático, de tres ministros de la CEDA (Confederación Española de Derechas Autónomas, de carácter republicano accidentalista), tuvo como objetivo definido instaurar o bien el comunismo libertario, o bien el comunismo bolchevique (según el modelo soviético).

La revolución de 1934 fue claramente un intento sangriento y violento de golpe de Estado contra la República burguesa; circunstancia que intentó encubrirse, sobre todo a efectos penales, como un *golpe preventivo* para evitar el inminente golpe de Estado fascista que se temía. Y si esto pudo servir de justificación, ¿por qué los mismos que utilizaron este pretexto no admitieron que dos años después, el 18 de julio de 1936, los sublevados no contra la República, sino precisamente al grito de ¡viva la República!, interpretaran su rebelión como una *medida preventiva* para frenar la revolución comunista o anarquista que se venía encima?

Los periodos establecidos en función de los criterios internacionales señalados se corresponden, a grandes rasgos, con periodos establecidos según criterios internos. Por ejemplo, el periodo de la preguerra internacional (1936-1939) corresponde al periodo de la Guerra Civil, y el segundo periodo de la guerra caliente se corresponde al periodo azul del nacionalsindicalismo. Al tercer periodo, el de la posguerra internacional, en su primera etapa, corresponde un periodo de azul claro y de nacionalcatolicismo, y en su segunda etapa (de reintegración a la comunidad internacional) corresponde el periodo blanco-tecnocrático (lo de «blanco» viene de Carrero Blanco).

Acaso el criterio más neutro para periodizar el franquismo sea el criterio de las décadas, siempre que tomemos 1936 como punto de partida, debido a que las décadas sucesivas se corresponden con acontecimientos simbólicos muy significativos.

En efecto, a partir de 1936, la década anterior (1926-1935), la «década precursora», se corresponde aproximadamente con los años en los cuales la dictadura de Primo de Rivera y la República liquidaron la monarquía de Alfonso XIII. La primera década del periodo franquista comenzó en 1936 (año del alzamiento del 18 de julio) y terminó en 1945 (año en el que finalizó la Segunda Guerra Mundial: caída de Berlín en abril de 1945, bomba atómica de Hiroshima en agosto del mismo año).

La segunda década se extiende desde 1946 hasta 1955. La tercera década (1956-1965) es la década de repliegue efectivo del Movimiento, y de reajuste tecnocrático de la política, la época del desarrollo y del «milagro económico español», de la emigración de trabajadores a Europa, bien provistos de los correspondientes contratos de trabajo (no tienen nada que ver los emigrantes españoles de aquellos años con los que en la democracia vienen de África, de América o de los países del Este, como algunos pretenden), y del inicio del turismo masivo. Y la cuarta década (1966-1975) es la época de la preparación del posfranquismo: Juan Carlos es nombrado sucesor de Franco a título de Rey, en las Cortes del 22 de julio de 1979; Carrero Blanco es asesinado por ETA en 1973, se inicia un declive económico (la economía había venido creciendo al 7 por ciento anual, desde un 1 por ciento de crecimiento anterior) en el marco de la crisis mundial de la economía, que afectó a la propia Unión Soviética.

En esta década se constituye la Junta Democrática (Carrillo, Tierno, Opus Dei, carlistas...). En 1974 se celebra el Congreso de Suresnes en el que se refunda el PSOE con la figura emergente de Felipe González; asesinatos en número creciente cometidos por ETA, FRAP y GRAPO, y ejecución de los juzgados autores de asesinatos —*nemine discrepante*, es decir, sin que nadie discrepara, en el Consejo de Ministros— en agosto de 1975, seguida de la gran manifestación en la Plaza de Oriente, un millón de personas que aclaman al Caudillo, y última aparición pública de Franco en el Palacio Real el 1.º de octubre de 1975. Franco (controlado segundo a segundo por sus médicos) pudo presidir aún el Consejo de Ministros en las semanas en las cuales el rey de Marruecos invadía el territorio saharaui, pero sucumbió el 20 de noviembre de 1975. Lo había dejado todo atado y bien atado para después de su muerte, y, en efecto, el paquete se mantuvo sin desatar tres años después de su muerte, y se desató, pero sin descomponerse del todo, sino para recomponerse en la transición o metamorfosis de 1978.

III. CRÍTICA

«Juicios de hecho» y «juicios de valor»

El pensamiento Alicia que nos ocupa tiene obviamente como contenido el «juicio histórico», más aún, un juicio histórico de acusación (o en su caso de justificación), es decir, un juicio de valor, no un mero juicio histórico de hecho (de estructura o de causalidad). Un juicio histórico de hecho (de estructura o de causalidad) es un juicio que habrá de ir referido a materias que cabe analizar según coordenadas susceptibles de ser desprendidas de nuestras propias coordenadas prácticas. Ésta es la razón por la cual estos juicios de hecho pueden ser «neutrales» o asumir una forma no partidista. Pero cuando el juicio histórico recae sobre materia conflictiva, señalada por coordenadas que nosotros compartimos prácticamente como nuestras, entonces el juicio ya no podrá dejar de ser partidista, si no quiere «desdibujar» los términos del conflicto mismo que en el campo se debate. El partidismo no representa en este caso un bloqueo para cualquier juicio histórico fundamentado; es una condición para poder fundamentar este juicio histórico. Un juicio neutral sobre materias de esta índole no puede ser un juicio histórico sobre tales materias, sino otra cosa, por ejemplo, una «reflexión ahistórica» —llamada a veces filosófica— sobre «la condición humana».

El simplismo de la disyuntiva *franquismo* (fascismo) y *antifranquismo* (antifascismo)

El pensamiento Alicia que hemos analizado de un modo muy sumario participa en grado máximo de intensidad de la característica que estamos atribuyendo a todo pensamiento Alicia: su simplismo. Es el

simplismo de quien pretende reducir el juicio histórico sobre la Guerra Civil, sobre Franco y el franquismo, a una disyuntiva dilemática sencilla, que es lo que suele llamarse por sinécdoque «maniqueísmo»: franquismo o antifranquismo; o bien, fascismo o antifascismo; o bien, «derecha» o «izquierda». Es la célebre fórmula de Antonio Machado: «Una de las dos Españas ha de helarte el corazón».

El simplismo de este pensamiento consiste en el modo de tratar una diversidad de posiciones doctrinales, tales como [A, B, C, D, E, F], o bien [A, B... F], reduciéndolas a una disyunción o dilema entre A y F (acaso mediante la agrupación de A, B, C en A, y de D, E, F en F). De este modo la diversidad compleja [A, B, C, D, E, F] se pretende reducir a la simple disyunción entre F y A; lo que equivale a entender a A (antifascismo, antifranquismo) como simple negación de F (fascismo, franquismo), es decir, como no F.

El simplismo consiste aquí, por tanto, en reducir la diversidad plural [A, B, C, D, E, F] a las oposiciones binarias A, no A; o bien F, no F. ¿Qué es antifascismo? La negación del fascismo. ¿Qué es el fascismo? La negación del antifascismo. ¿Qué es el franquismo? El fascismo. ¿Qué es el antifranquismo? La negación del fascismo, etc.

Un planteamiento disyuntivo de este tipo es un planteamiento simplista porque pretende reducir la compleja situación real que presuponemos a una disposición de dos términos A y no A. «El que no está conmigo está contra mí.»

Quien juzga de este modo es, sin duda, partidista, pero porque no puede dejar de serlo. Pero hay más: su partidismo tiene que ser parcial, porque tiene que inclinarse a alguna de las partes enfrentadas, porque no admite un término medio. Por ello su partidismo parcialista podrá manifestarse como partidismo positivo (si se consagra a la defensa de F o a la de A) o como partidismo negativo (cuando se consagra al rechazo de no F o de no A).

Por supuesto, estos juicios históricos prácticos podrán ir referidos a aspectos muy diferentes del campo considerado, es decir, podrán fundarse en criterios muy diversos: éticos, morales, políticos, religiosos, estéticos, económicos, aléticos (juicios sobre los valores de verdad o de falsedad de las ideologías, filosofías o ciencias implicadas).

Y, en general, como ya hemos dicho, nada reprochamos al partidismo en el momento de formar juicios históricos prácticos, juicios de valor. Ante una disyuntiva dada, el juicio tendrá que ser necesariamente partidista y parcial. Ante un trilema, o ante un cuatrilema, también cabe hablar de disyunciones partidistas y parciales, aunque más complejas.

Pero también pudiera ocurrir que el juicio histórico práctico ante un dilema o un trilema, etc., fuese partidista, desde luego, pero no parcialista, sino totalizador. Esto sólo puede ocurrir en el caso en el que rechacemos la disyunción del dilema, del trilema, etc. Un individuo reprocha la afirmación de un demente que le dice: «Yo soy Júpiter», respondiéndole: «Estáis loco. Vos no sois Júpiter, porque Júpiter soy yo». ¿Qué juicio establecer ante este debate disyuntivo? ¿Acaso habrá que tomar partido parcial por alguno de los dos alucinados cuyas creencias se nos muestran como opuestas contradictorias entre sí? No, sin duda, pero no en nombre de una neutralidad imparcial, o de un eclecticismo que «diera la razón» a ambos. *Nuestro partidismo sería total aunque negativo, si tomamos partido porque negamos la razón tanto a una parte como a la otra.*

Partidismo y parcialismo

Ahora bien, la memoria histórica a la que se refiere Alicia está canalizada por juicios históricos de estructura no sólo claramente partidista (lo que no le reprochamos), sino intensamente parcialista. Esta memoria histórica es, en efecto, un ejercicio de antifranquismo elemental, establecido desde la defensa, en toda la línea, de la democracia atribuida a la República de 1931. Contra esta democracia republicana —la primera, se dice, en la historia de España— se alzó el fascismo. Ya en 1934, como hemos dicho, en forma de tentativa, tras las elecciones de noviembre de 1933, en las cuales la derecha —la CEDA—, «que no era más que fascismo», obtuvo una mayoría democrática, y Gil Robles entró en el Gabinete republicano junto con otros dos ministros cedistas; pero, sobre todo, en julio de 1936, cuando el fascismo español, ayudado por el fascismo italiano, alemán y portugués, puso en marcha una guerra civil en la que Franco obtuvo la victoria, seguida de cuarenta años de ominosa dictadura.

Ríos de tinta han corrido y siguen corriendo como expresión de juicios históricos prácticos sobre la Guerra Civil y, en especial, sobre Franco y el franquismo. Cada una de las respectivas posiciones, sin embargo, no suelen moverse respecto de las otras, con el paso del tiempo, ni un milímetro después de recibir una oleada más de datos o de argumentos. No quiere esto decir que no haya cambios de escenario. Por ejemplo, se observa un cambio en las argumentaciones: los antifascistas que años atrás, antes de la democracia y del Estado de derecho, exponían con entusiasmo la heroica iniciativa de los mineros revolucionarios de octubre de 1934, prefirieron, después de la democracia de 1978, insistir menos en esta heroica violencia ofensiva y se dedicaron a subrayar, ante todo, la prudencia de quienes actuaron en defensa preventiva del «golpe de Estado fascista» que veían caer sobre ellos como inminente.

En esta evolución de la historiografía se ha logrado, entre otras cosas, ir sustituyendo los planteamientos en dilema (las dos Españas) por otros en trilema (las tres Españas) o en cuatrilemas, lo que nos permite introducir variedad de alianzas solidarias y cambiantes (de dos contra un tercero, de tres contra terceros y cuartos), pero sin que las disyunciones particulares desaparezcan del planteamiento. Cabría incluso decir que el maniqueísmo, en lugar de desaparecer, se ha multiplicado en diferentes estratos del campo.

Intento de desbordar el parcialismo mediante un partidismo total negativo

Esbozamos un ensayo de tratamiento de esta materia (Franco y el franquismo) que la memoria histórica ha vuelto a poner de actualidad en estos primeros años del siglo XXI, desde la perspectiva de un partidismo sin detrimento ni ocultación, pero en su forma radical de partidismo total que ha de presentarse, como hemos dicho, como partidismo negativo.

Aquí no vamos a intentar reproducir los argumentos disponibles en

defensa de Franco o del franquismo, o añadir otros nuevos; tampoco vamos a reproducir los argumentos ya dados en defensa de la República burguesa o de la República del Frente Popular. Vamos a bosquejar las líneas por donde podrían ir los principales reproches o descalificaciones de Franco y del franquismo, pero también los principales reproches y descalificaciones contra la República y el Frente Popular.

Podría decirse que con esta estrategia no sería posible hacer otra cosa sino yuxtaponer los reproches o descalificaciones que los republicanos dirigían al fascismo, y los reproches o descalificaciones que los franquistas (o fascistas) dirigían contra los republicanos. Pero no es así.

Las descalificaciones de cada partidismo disyuntivo (sobre todo el dilemático) están delimitadas y conformadas desde su antagonista, y en cierto modo cada una de estas descalificaciones es la imagen Alicia, en espejo, aumentada o rebajada en tamaño, de las que suelen dibujarse desde el lado opuesto: «En la retaguardia franquista hubo ciento cincuenta mil asesinatos» (duró cuarenta años, muchos de ellos como continuación de la guerra, en forma de guerrillas), «en la retaguardia republicana hubo sesenta mil» (duró tres años); o al revés: «En las zonas fascistas vivían y luchaban quienes no querían perder sus riquezas escandalosas»; «en la zona republicana vivían y luchaban quienes querían ganar el *minimum* necesario para no morir de hambre»; «los franquistas avanzaban gracias a la ayuda de las potencias fascistas»; «los republicanos resistían gracias a la ayuda de las potencias democráticas», etc.

Pero nuestros reproches o descalificaciones no quieren ir dirigidos a echar en cara uno al otro lo que el otro echa en cara al uno, siguiendo el método del *tu quoque*. Quieren ir dirigidas a descalificar o a destruir no ya algunas de las partes, sino las dos, a todas, según la idea que ellas tienen de sí mismas o de las contrarias; por tanto, van dirigidas a borrar la disyunción tal como se plantea en el plano ideológico, y que es por de pronto un plano que no tendría por qué pasar por los hechos históricos objetivos. Por ejemplo, no reprocharemos a Franco (como suele hacerse, explícita o implícitamente) el haber recibido ayuda de las Potencias fascistas, como si el recuerdo de esta ayuda descalificase a sus victorias. Porque en la guerra, como en la política, las alianzas son tan importantes o más

que las propias fuerzas. Menos aún reprocharemos a Franco (como muchos historiadores parecen hacerlo, o al menos se sitúan en disposición de hacerlo) el haber ganado la Guerra Civil; un reproche que parece estar implícito en tantos republicanos que consideran su derrota como una injusticia, porque están convencidos de que «la guerra contra el fascismo debía haberla ganado la República» (y que si no lo logró, fue por la traición de otras Potencias que «debieran» haberla ayudado). Ni tampoco reprochamos a los republicanos el haber recibido ayuda soviética. Las leyes de la guerra y las leyes de la posguerra tienen su propio ritmo, que el juicio histórico objetivo ha de analizar, establecer y confrontar.

Reprochamos o descalificamos a quienes operaron entonces u operan hoy al ejercitar su memoria histórica con ideologías partidistas y parcialistas que conducen a planteamientos disyuntivos binarios o ternarios. Y esto porque desconfiamos de las fórmulas ideológicas que definen las partes enfrentadas en la Guerra Civil y en la posguerra en los términos consabidos: «republicanos, fascistas, liberales, derechistas, proletarios, burgueses, cavernícolas, progresistas, izquierdas...». Todos estos conceptos, sin dejar uno, son puramente ideológicos y los consideramos inútiles y perturbadores, anacrónicos o ilusorios para analizar la situación, aunque tuvieron y siguen teniendo capacidad práctica directiva de las conductas políticas, sociales e individuales. Y ello sin dejar de tener en cuenta diferencias en el funcionalismo, en su época, de aquellas ideologías. La «ideología de la cruzada» del franquismo, sin perjuicio de su impronta medieval, sirvió a quien la mantenía para identificar a sus enemigos reales, mucho mejor de lo que servían para identificar a los suyos las ideologías de los republicanos progresistas o de los que combatían en nombre de la «clase universal», es decir, del «proletariado». Estas ideologías sirven todavía hoy para alimentar los pensamientos del presente, incluso después de la caída de la Unión Soviética. Y sirven para olvidar, en el momento mismo de ejercitar la memoria histórica, que fueron estos esquemas ideológicos, que consideramos hoy ya desbordados, los que contribuyeron decisivamente a la derrota del bando republicano, incapaz de orientarse en el mapa político mundial, porque las ideologías de referencia (república, democracia,

proletariado, clase universal...) les ocultaban las verdaderas líneas de fuerza del campo de batalla.

Las «democracias occidentales» no ayudaron a Franco

Los «republicanos» que escuchaban clandestinamente en la zona franquista la BBC, para alimentar con las palabras de Churchill su justificada saña contra el fascismo, no sabían que Churchill, y en general los conservadores británicos (por no hablar aquí de los norteamericanos), estaban «echando una mano» a Franco en todo lo que podían, porque sabían —como también lo sabía Franco («que tenía más de zorro que de cordero», como reconocía el embajador Hoare)— que éste, aunque no fuera claramente antifascista, e incluso aunque tuviera odiosas semejanzas con el fascismo, era fervorosamente anticomunista.

La política inicial británica, durante la Guerra Civil, y después la norteamericana, ante Franco, como dice Enrique Moradiellos en su importante libro *Franco frente a Churchill* (Península, 2006), «fue una combinación de diplomacia del palo y la zanahoria» (*the carrot and the stick*). Pero ¿acaso esta política no se mantuvo también constantemente durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e incluso en la posguerra, en la Conferencia de Postdam (julio-agosto de 1945, y no sólo en las semanas de Churchill, sino en las de Attlee), o en la decisión de la retirada de los embajadores (diciembre de 1946) y, por supuesto, en la sesión de la Asamblea General de la ONU, a fines de 1950, primero al revocar la resolución condenatoria de 1946, y cinco años después, en diciembre de 1955, para aprobar el ingreso de la España de Franco en la ONU?

Política de palo y zanahoria, pero al revés

Ahora bien: lo que nos parece verdaderamente importante es no interpretar la «política del palo y de la zanahoria» a la manera como esta política podría haberla entendido quien se inspiraba literalmen-

te en el tradicional método de conducir a un asno: palo en mano y zanahoria volando (aunque fuera en la imaginación, es decir, palo real y zanahoria imaginaria). Los británicos sabían perfectamente que Franco no era un asno ni un cordero. Por tanto, podría decirse que la política británica del palo y la zanahoria era justamente la inversa de la que esta política aplicada a los asnos o a los corderos sugiere, pues consistió antes en dar palos imaginarios pero zanahorias reales al régimen de Franco, que en darle palos reales y zanahorias imaginarias, como si fuera cualquier reyezuelo de las colonias de Su Majestad británica.

Por ejemplo, la política de no intervención (en la Guerra Civil española) patrocinada por el Gobierno conservador de Chamberlain representó una ayuda real (una «zanahoria real») y no imaginaria, y el mismo Moradiellos viene a reconocerlo cuando afirma que esta política «equiparaba de facto [como si los ingleses no se hubieran dado cuenta de este hecho y aun lo hubieran procurado] a los insurgentes militares con el gobierno legítimo en este aspecto crucial (con el *agravante* [subrayado nuestro] de que Francia y Gran Bretaña eran las fuentes de suministro tradicional del ejército español)».

Y de los debates ideológicos de Postdam (ajustes de cuentas ideológicos, porque Stalin, «en nombre de la verdadera democracia», proponía sanciones para el régimen fascista de Franco como si su idea de democracia fuese la misma que la que defendían Churchill y Roosevelt) resultó, con el consentimiento de Churchill y de Roosevelt, sólo un palo «anodino o platónico» (la propuesta de resolución por parte de la ONU de reprobar al régimen de Franco estuvo en la línea de lo que Hoyer-Millar había sugerido el 19 de julio de 1945, «intentar hallar [ante la actitud conciliadora de Stalin] alguna forma de resolución anti-Franco *básicamente anodina*»; por su parte, Carrero Blanco, a finales de 1945, advirtió, en un informe reservado al Caudillo, que en su opinión la referencia a España de aquella resolución, que tendía a mantenerla marginada de la ONU, era una «insigne impertinencia», pero, ante todo, era «una fórmula platónica» y «a mí me satisfizo porque esperaba algo peor»). El propio Churchill había dicho en un discurso en el Parlamento, el 5 de junio de 1946: «Para decirlo suavemente, hay mucha más libertad en España bajo el régimen reaccionario del general Franco —y bastante más seguridad y felicidad para las gentes comunes— que la que hay en Polonia en el momento actual».

Dialéctica de clases y dialéctica de Estados

La Guerra Civil, en realidad, no fue la confrontación entre dos Españas reales, ni fue un episodio importante en el que se localizase el universal conflicto entre las clases antagónicas —el proletariado de la «República de trabajadores de todas las clases» y la burguesía— o entre sus correlativos coetáneos, el antifascismo y el fascismo. Porque ni las clases antagónicas eran realidades susceptibles de enfrentarse entre sí (por de pronto, y éste fue el principal error de un marxismo que necesitaba urgentemente una vuelta del revés, porque las dialécticas de estas clases estaban mediadas por la dialéctica entre los Estados y los Imperios, con sus propios ritmos), ni el fascismo era, ni siquiera entonces, una entidad organizada contra el comunismo, ni tampoco Franco era fascista. Y considerarlo así era simplemente un error garrafal de apreciación.

Es cierto que, en nuestros días, la palabra «fascista», en boca de los hijos o nietos más indoctos de aquellos antifascistas republicanos, significa algo así como «autoritario», «violento» o acaso «antidemocrático». Y, en todo caso, «indeseable» o «despreciable». Pero estos pobres hijos o nietos de aquellos republicanos antifascistas se verían en grandes apuros para retirar la acusación de fascista, en su sentido, a Stalin y a los comunistas soviéticos, que militaban también bajo las banderas de la República. El mismo Stalin y el mismo Hitler, en la época del pacto germano soviético, habían subrayado las analogías entre el Estado soviético y el Estado nacionalsocialista, analogías concebidas frente al «capitalismo» de las democracias occidentales, a quienes atribuían el papel de provocador de una guerra mundial.

El fascismo, como concepto político, fue algo muy distinto de este fascismo en sentido psicológico. Por de pronto, lo que pretende cubrirse con el nombre de fascismo, por los antifascistas, con pre-

tensiones políticas, son movimientos tan heterogéneos como el nazismo alemán (con su mito, fatal para ellos, de la raza aria), el fascismo italiano, el corporativismo portugués o el autocratismo español de la primera época franquista. El más importante de todos, el nazismo, puede considerarse también, más que como un fenómeno inaudito, surgido en el proceso del conflicto entre el capitalismo y el socialismo (o el comunismo), como un episodio efímero (no rebasó mucho los diez años de poder) del conflicto histórico del imperialismo alemán (si se quiere, del Imperio Romano Sacro Germánico) y los imperialismos coetáneos que lo aplastaban con la gigantesca tenaza formada por el Imperio soviético, el Imperio británico y el Imperio norteamericano.

Todo ejercicio de memoria histórica que pretenda canalizar sus recuerdos a través de la lucha de «la República» contra «el fascismo» (equiparado al franquismo) caminará en una dirección tan desorientada como el integrista nacionalcatólico que siguiera rumiando las terribles escenas de la lucha o cruzada a muerte contra la masonería, el judaísmo y el comunismo que, con sus esfuerzos diabólicos, intentaban destruir a la Iglesia católica militante, a su jerarquía y a sus fieles.

Y otro tanto, mutatis mutandis, habría que decir de esa entidad llamada República española, como heroico bastión democrático que supo resistir las embestidas del fascismo y que más tarde comenzó a resurgir en nuestra memoria, y a ser reconocida como la verdadera luz que ilumina nuestra actual democracia. La idea de un «Negrín abanderado español del proletariado como clase universal» no era menos metafísica que la idea de «Franco como enviado de Dios para abanderar la cruzada contra el comunismo, la masonería y el judaísmo».

Pero había una diferencia esencial: la ideología del Diamat soviético (que era como se denominaba a su sistema de materialismo dialéctico) tenía unos efectos encubridores de las fronteras que definen realmente las fuerzas sociales y políticas enfrentadas, mucho más serias de las que tenía la «ideología de la cruzada», cuyas referencias metafísicas (Dios, Satán) eran tan lejanas que su luz celestial no cegaba la visión de las fronteras terrestres efectivas. No impedían, por ejemplo, que Carrero Blanco, en los últimos días de la derrota

de Alemania (12 de abril de 1945), trazase con precisión la situación del régimen español en el contexto internacional: «Inglaterra y Estados Unidos nos necesitan [a España] conjuntamente para luchar contra el imperialismo ruso».

FINAL

¿Cómo atreverse hoy a reanalizar la Segunda República, la Guerra Civil y el franquismo con las categorías de los republicanos, los socialistas, los anarquistas o los comunistas, o de los cedistas, los falangistas o los requetés, de acuerdo con los que ejercitando la memoria histórica no pueden tener más remedio que utilizar, si es que mantienen el recuerdo de estas categorías, que también forman parte de la «memoria histórica»?

Ante todo hay que decir que la memoria histórica no podría «recuperar» siquiera el sistema de categorías positivas de la República, porque «la República» fue un nombre en el que se cobijaron sistemas de categorías muy distintas e incompatibles (sin contar con que hoy día difícilmente pueden resistir un análisis serio). Lo único común que tenían era su antifascismo, pero esta unidad negativa (por la solidaridad que suscitaba) era muy débil y puramente coyuntural. Los que intentaron solidarizarse enfrentándose al fascismo acabaron al final de la Guerra enfrentados a muerte entre sí (y los que hoy recuerdan como una edad de oro de la democracia a la Segunda República, aplicando sus propias categorías —libertad, igualdad, educación, progreso, cultura— tienen que abultar sus logros hasta extremos inconcebibles, o apropiarse de los que ellos habían ya heredado). Porque ¿qué era esa «República de intelectuales», qué era ese «renacimiento cultural» de la República? Los más sobresalientes, Ramón y Cajal sobre todo, habían ya obtenido el Nobel mucho antes de la Segunda República, en los primeros años del siglo; los más jóvenes se alejaron de la República («¡no es esto, no es esto!») y se acomodaron como pudieron con el franquismo. Antes hemos hablado de Rey Pastor, Pérez de Ayala, Azorín, Julio Palacios, Marañón, Ortega, Zubiri... Respecto de los «genios», de los otros «intelectuales» y

«creadores» republicanos, tipo Alberti o Alejandro Casona, prefiero no hablar.

La «intelectualidad», la cultura, la industria, la construcción de escuelas en el franquismo fue incomparablemente más rica que la «intelectualidad», la cultura, la industria, la construcción de escuelas (incluyendo la Institución Libre de Enseñanza) en la época de la República, aunque no sea porque la República propiamente sólo duró dos años, y el franquismo duró cuarenta.

Pero tan absurdo o ridículo como tratar de entender a «la República» con «categorías republicanas» o «categorías democráticas» sería tratar de entender a la Guerra civil y al franquismo con «categorías franquistas». No sólo porque hubo diferentes sistemas de categorías en la época del franquismo, sino porque, si nos atuviéramos al sistema que oficialmente al menos tuvo una mayor continuidad —el sistema del llamado nacionalcatolicismo—, habría que decir que su anacronismo es todavía mayor que el que utiliza las categorías republicanas. ¿Quién podría hablar hoy de la Guerra Civil como de una cruzada contra la masonería, el judaísmo y el comunismo? ¿Quién podría hoy utilizar el esquema «por el Imperio hacia Dios»? Y esto debido a que, así como el proceso real de la Segunda República no tuvo que ver con la «lucha de clases», en el sentido del Diamat, tampoco el proceso real de la Guerra Civil y del franquismo tuvo que ver mucho con las Cruzadas o con el Imperio.

Con razón decía un conocido biógrafo de Franco, tratando de reproducir sus pensamientos en el momento de entrar victoriosamente en Badajoz: «Entonces Franco se hizo por primera vez esta pregunta: "¿Para qué me he sublevado?"».

Capítulo 5

SOBRE LOS DERECHOS DE LOS SIMIOS

Piensa Alicia: «Como los simios actuales (chimpancés, gibones, gorilas, orangutanes, bonobos) son parientes muy cercanos a nosotros, a las personas humanas, y como según va descubriendo día a día la investigación científica, genética y etológica es cada vez mayor el número de relaciones de semejanza o igualdad entre ellos (los simios) y nosotros (las personas humanas), parece obligado extender a los simios los derechos que atribuimos a las personas humanas. Sólo de este modo, guiados por el avance de la ciencia moderna, podremos comenzar a reparar la injusticia, el horror o el ensañamiento que suelen estar implicados en el trato discriminatorio que es costumbre dar a nuestros primos hermanos, como si fueran bestias estúpidas o autómatas que pudieran ser descuartizados en vivisecciones seudocientíficas, sea para extraer de ellos órganos para implantar en los hombres, o que puedan ser vejados, enjaulados, torturados, humillados o exterminados en el circo, en el zoo o en el ring, para entretener nuestro aburrimiento».

I. PARÁFRASIS

Contra los autómatas cartesianos

Alicia, con su pensamiento, expresa lo que durante años, en España, a través de muchos escritores, se ha hecho ya doctrina común. Por ejemplo, Rosa Montero, en su artículo «Hermanos»,

El País, 6 de diciembre de 2005; Jesús Mosterín, «La familia homínida mal, gracias», *El Mundo*, 27 de abril de 2006; pero sobre todo, ya en sede parlamentaria, una proposición no de ley presentada por el Grupo Socialista el 24 de abril de 2006, a iniciativa del diputado Francisco de Asís Garrido Peña, que insta al Gobierno y a las Cortes a que declaren su adhesión al Proyecto Gran Simio.

Alicia cree sin duda estar dando un paso de gigante, en la línea del progreso ético y científico, cuando compara sus propuestas (que ella funda en la visión que etólogos y genéticos suelen mantener hoy de los simios) con la concepción de los simios, en particular, y de los animales, en general, que tenían los hombres de hace siglos, generalmente espiritualistas, aunque tuvieran nombres tan ilustres como los de san Agustín o Descartes.

Para estas personas ilustres los hombres eran, ante todo, no ya cuerpos vivientes que tienen un alma espiritual, sino almas espirituales que tienen un cuerpo (*Quid est homo? Anima rationalis habens corpus,* san Agustín, *Tractatus* 19, n.º 15), espíritus que utilizaban un cuerpo autómata que abandonaban cuando envejecía («como abandonamos un traje usado», Descartes, *Las pasiones del alma*). Se comprende que desde esta concepción espiritualista del hombre, el cuerpo humano, considerado como su parte animal, podrá ser visto como un mero instrumento del alma racional; en cuanto a los animales no humanos, cuyos cuerpos eran meros instrumentos externos del alma humana, no había ya por qué tener la menor consideración, salvo la que se derivase de su utilidad: si doy cebada a mi caballo no será tanto para satisfacer su hambre —menos aún para expresar mi «antropomórfica» solidaridad con él—, sino para mantener su fuerza de tiro, o de cabalgadura.

Se comprende que desde el espiritualismo agustiniano o cartesiano las propuestas de Alicia resulten inmediatamente ridículas. Si los derechos humanos se atribuyen a las personas humanas y las personas humanas consisten precisamente en tener un alma espiritual unida al cuerpo (más aún: un sujeto espiritual que sigue siendo persona humana aun cuando se desprenda del cuerpo), ¿qué sentido puede

tener extender los derechos humanos a los animales no humanos, en general, y a los simios, en particular? Ninguno. No sólo no tiene sentido: es un contrasentido, porque los derechos humanos no pueden ser atribuidos a sujetos que no son humanos, puesto que no tienen alma espiritual.

Ahora bien: lo cierto es que el espiritualismo agustiniano o cartesiano —que todavía goza en nuestros días de buena salud, no sólo entre cristianos y científicos cristianos, sino en las sociedades musulmanas o judías— recibió una sacudida fatal con el advenimiento del darwinismo.

En efecto, el espiritualismo cartesiano se basaba en la premisa de la distancia dicotómica entre el alma espiritual y el cuerpo viviente (concebido como un autómata). Es decir, tal como interpretó esta dicotomía un médico de Medina del Campo, Gómez Pereira, que fue precursor de Descartes, la dicotomía entre los animales —«los brutos»— y los hombres, que, si llegaban a serlo, se debía a que Dios había insuflado en ellos el espíritu sobre su animalidad. Y sólo gracias a esta insuflación, o «espiráculo», algunos animales irracionales se habían convertido en animales racionales, en personas humanas. Por ello los hombres, por su espíritu, pudieron pensar, reflexionar, hablar y elevarse como imagen de Dios por encima de todos los demás seres de la naturaleza.

Pero Darwin y sus sucesores demostraron que el hombre procedía de la transformación de los animales, y no sólo en su cuerpo, sino en su conducta y por tanto en su racionalidad. Los animales no sólo eran organismos vivientes, como pudieron serlo los vegetales. Los animales tenían también sentidos internos y externos y, todavía más, racionalidad de algún tipo («conductas raciomorfas», dicen algunos). Los castores, por ejemplo, saben construir diques en el río para defender de las corrientes las cabañas que ellos mismos hacen sobre una orilla. Hace unos diez años la prensa trajo una noticia que todavía llegó a impresionar a los lectores: un grupo de babuinos había invadido una plantación en África. El dueño acudió a defenderla, y mató a palos a uno de los babuinos mientras los otros huían. Al día siguiente, la banda volvió a la plantación y se vengó matando al dueño asesino.

El evolucionismo darwinista puso en movimiento el tablero taxonómico que había dibujado Linneo. Linneo, en la tradición de Aristóteles, ya había vuelto a dar un paso importante, incluyendo al hombre, a título de especie (*Homo sapiens,* le llamó), en el *Reino animal,* es decir, dejando de lado la costumbre de ponerlos en un Reino aparte, entre los vivientes. Linneo y sus sucesores clasificaron al hombre como una *especie* dentro del *género* de los Póngidos, a su vez incluidos en el *orden* de los Primates —orden introducido por Mivart, atendiendo a que tenían manos—, a su vez incluido en la *clase* de los Mamíferos, clase que se incluía —junto con la clase de los peces, de los anfibios, de los reptiles y de las aves— en el *tipo* de los vertebrados, que, junto con otros tipos, como el de los insectos, por ejemplo, constituían el *reino* animal.

Pero Darwin «puso en marcha» estas categorías linneanas (especies, géneros, clases...) que Linneo suponía que habían sido creadas por Dios desde el principio (al menos las especies y los géneros, que serían las «categorías naturales»; las demás podrían ser consideradas acaso como «obras del arte»).

El evolucionismo darwinista, o transformismo, es decir, la doctrina de que los organismos animales de diversas especies proceden de otros organismos de especies anteriores, en virtud de una «selección natural» determinada por la lucha por la vida, no nos ponía delante de una mera sucesión fantasmagórica de creaciones independientes planeadas por un «designio inteligente» de Dios o de la Naturaleza. El evolucionismo darwinista era una doctrina estrictamente materialista.

Según ella habrá que decir que los hombres son «de la misma madera» que los animales de los cuales proceden por evolución transformista. Los dos «Reinos» que Darwin distinguía (el Reino vegetal y el Reino animal) fueron desplegándose sucesivamente desde las células más elementales hasta los organismos metacelulares o multicelulares más complejos (más tarde se vio la necesidad de distinguir no ya dos Reinos, sino cinco Reinos). Tras los organismos invertebrados, los vertebrados, según sus diferentes clases: tras los peces, los anfibios, y luego los reptiles, las aves y los mamíferos.

Pero tampoco los mamíferos, en su variedad, surgieron simultáneamente. Primero aparecieron los individuos de las diversas especies de la subclase de los monotremas, después los individuos de las especies de las diversas subclases de marsupiales, y por último los individuos de las especies de las diversas clases de placentarios. A su vez, la subclase de los mamíferos placentarios fue «desplegándose» en diferentes órdenes, a veces en sucesión lineal, otras veces radiada: como el orden de los mamíferos placentarios insectívoros, el de los roedores y el de los ungulados.

Y en este despliegue de los mamíferos placentarios aparecieron los primates, el orden de los primates, que comenzó hace unos sesenta millones de años en la forma de especies incluidas en el suborden de los prosimios (lemures, tarsios...), que fueron evolucionando hasta dar lugar a las diferentes especies y géneros del suborden de los antropoideos (hace cuarenta millones de años). Comenzó éste por el grupo de los monos (a los que pertenecen los babuinos de hoy) y continuó con el grupo de los *simios* (procónsul, hace veintidós millones de años, dryopithecus hace doce millones —que dio lugar, al parecer, a los gibones, orangutanes, gorilas, bonobos y chimpancés, con 350 cm^3 de capacidad craneal—) y el grupo de los *homínidos*: *Ardipithecus ramidus,* hace 4,5 millones de años, *Australopithecus afarensis* (con 450 a 700 cm^3 de capacidad craneal, hace tres millones de años), *Homo habilis* (hace 2,5 millones), pitecántropo (*Homo heidelbergensis,* hace seiscientos mil años, con un cráneo de 775 a 1200 cm^3) y *Homo sapiens* de Linneo (hace ciento veinte mil años, y con 1200 a 1600 cm^3 de capacidad craneal).

El *Homo sapiens* de Linneo se interpreta, más o menos convencionalmente, como un género que, tras el *Homo antecessor* (de Atapuerca), comprendería dos especies (en las que se incluirían respectivamente el hombre de Neandertal y el hombre de Cromañón): la especie *Homo sapiens neanderthalensis* de los «paleoántropos» (que habría aparecido hace ciento cincuenta mil años y habría desaparecido hace unos veinticinco mil años) y la especie *Homo sapiens sapiens* de los «neántropos», el «hombre moderno».

No entramos aquí en la cuestión de las relaciones de filiación entre ambas especies. Muchos paleontólogos (como Loring Brace, Wolpoff)

defienden la continuidad regional de ambas especies (los neoántropos serían descendientes de los paleoántropos). Otros paleontólogos, en cambio (como Stringer o Pfeiffer), rechazan tal continuidad: el hombre moderno habría sustituido, en las diversas regiones en las que se implantó, al hombre antiguo (que utilizaba herramientas, pero no pintaba ni decoraba, y acaso ni siquiera hablaba en sentido pleno; es decir, los neandertales no serían antecesores inmediatos nuestros y, por supuesto, no serían personas humanas, aunque ya serían hombres).

El darwinismo paleontológico y la revolución etológica y genómica

Ahora bien: la revolución ideológica y filosófica que determinó en el siglo XIX un darwinismo basado en la Paleontología («será verdad que procedemos del mono —decía, a la hora del te, una señora inglesa de la época victoriana—, pero por lo menos, que no se entere la servidumbre») tenía unos límites prácticos que serán desbordados por la Etología y por la Genética, surgidas en la segunda mitad del siglo XX.

Dos palabras sobre la diferencia, apenas reconocida en el terreno práctico, entre el evolucionismo como darwinismo paleontológico y el evolucionismo como darwinismo etológico-genómico.

El darwinismo paleontológico constituía una evidente revolución, una vuelta del revés respecto de las ideologías tradicionales. No sólo cristianas; éstas consideraban al hombre como «creación divina», la «obra del séptimo día», el «Rey de la Naturaleza», un ser situado incluso «por encima de los ángeles». El darwinismo, como se ha dicho tantas veces, «destronó» al hombre del puesto que ocupaba en la escala de la Naturaleza; es muy frecuente considerar este destronamiento debido al darwinismo como una continuación del proceso de destronamiento que Copérnico habría iniciado, sin quererlo, al reducir a la Tierra, morada del hombre, de su condición de «centro del Mundo» a su condición de un planeta más, o de una «mota perdida en el polvo estelar».

El darwinismo paleontológico abría obviamente la puerta al «reduccionismo descendente» del hombre a sus antepasados animales; sin

embargo, este reduccionismo quedaba frenado por el componente ideológico progresista que la Paleontología sugería, dada la gradación progresiva de los sucesivos restos paleontológicos, correspondiente a los sucesivos incrementos de la capacidad craneal de los restos, en función de la sucesión cronológica de los estratos. La ideología progresista introducía, en efecto, un incipiente reduccionismo ascendente, expresado a veces (por ejemplo, Teilhard, Leonardi) por vía teleológica: los társidos o los lemures (prosimios) eran inferiores (en capacidad craneal, en talla) a los pitecántropos, y éstos a los neandertales. Una reducción ascendente que, de paso, al ser aplicada a las razas humanas actuales, tenía resonancias racistas evidentes, cuando se interpretaban las diferencias entre negros, amarillos o blancos como fases de una evolución progresiva (los negros tendrían cráneos más pequeños que los amarillos; los amarillos estarían menos evolucionados que los blancos); algunos llegaron a afirmar que la división de las razas humanas (négridos, mongólidos, blánquidos) tendría que ponerse en correspondencia con la división de especies de simios (gorilas, orangutanes y chimpancés, respectivamente). En resolución, el darwinismo paleontológico establecía que los hombres procedían de los primates; pero los hombres, en la línea del progreso, habían superado ampliamente a sus antepasados. Y como diría Engels, más digno para el hombre es ser el resultado de un animal que se eleva hasta la condición de ángel que ser un ángel que ha caído en su condición animal.

El darwinismo paleontológico reducía efectivamente el hombre a su condición de primate; pero los primates de los que hablaba eran criaturas prehistóricas, muy lejanas. La evolución nos había alejado de ellas y, por tanto, podríamos seguir hablando de una diferencia profunda entre el hombre actual y sus ancestros simiescos más antiguos.

Los antepasados del hombre ya no existen; pero sí sus primos hermanos

Pero la Etología y la Genómica, a diferencia de la Paleontología, ya no ponen las relaciones de semejanza entre los hombres y unos simios primitivos, que vivían in illo tempore, y con los cuales ya no pode-

mos hoy enfrentarnos (el pitecántropo será nuestro antepasado, pero no hemos de esperar, o temer, encontrarnos hoy en un bosque a un pitecántropo, y, por consiguiente, no necesitamos habilitar normas de conducta respecto de él).

La Etología y la Genética establecen sorprendentes relaciones de semejanza, incluso de igualdad, entre los hombres y los simios vivientes hoy (y no antepasados): chimpancés, gorilas, orangutanes... Con simios que con-viven con los hombres actualmente, y a los cuales ya no podemos llamar sólo tatarabuelos (como al pitecántropo), sino primos hermanos, o incluso hermanos.

En efecto, los etólogos comenzaron mostrando las semejanzas en conducta e inteligencia racional entre los simios y los hombres. Köhler, en los años de la Primera Guerra Mundial, sorprendió a todo el mundo con sus observaciones sobre los chimpancés que él estudió en Tenerife. *Sultán*, en una jaula de cuyo techo colgaba un plátano que no podía agarrar por muchos saltos que diera, se las ingeniaba para enchufar unas cañas dispersas en el suelo de la jaula y para arrimar unos cajones, ponerlos unos encima de otros, subirse a ellos y, con las cañas enchufadas, atrapar por fin el plátano. Después de la Segunda Guerra Mundial los Gardner (ayudados por Fouts) lograron enseñar a *Washoe* —una chimpancé hembra— el lenguaje de los sordomudos norteamericanos (Ameslan). Experiencias análogas se hicieron con delfines y con otros animales de géneros y clases diversas; pero es de notar que han sido los simios, y a lo sumo los primates, quienes han suscitado el mayor interés de los «manifiestos liberacionistas» animales: seguramente, porque ellos se encuentran en la línea genealógica directa de los hombres actuales; y acaso también, subrepticiamente, en la línea genealógica de los hombres blancos.

En cuanto a la Genómica, baste referirnos al acontecimiento internacional más resonante en los cinco últimos años, un acontecimiento que se quiso ligar al comienzo del tercer milenio, la presentación pública del Proyecto Genoma Humano (PGH) y de la empresa estadounidense Celera Genomics (entonces dirigida por Craig Venter). Todo el mundo se enteró de que el cromosoma humano no tiene de cien mil a ciento cuarenta mil genes (como se conjeturaba), sino sólo de 26.000 a 39.000 (según Celera), o de 30.000 a 40.000 (según

PGH). Y que el consorcio PUB había identificado 22.000 genes, mientras que Celera Genomics había identificado 26.583 genes. Pero lo más interesante: el 98,4 por ciento de nuestros genes son iguales a los de los chimpancés; el 97 por ciento son como los del gorila y el 96,4 por ciento son como los del orangután. También los hombres «comparten genes» con otras clases o tipos de animales. En 1988 el Sanger Center de Cambridge UK y el Genoma Sequenzing Center de la Universidad de Washington en San Luis hicieron públicos los resultados del análisis del genoma de un gusano de un milímetro de largo, el *Caenorhabditis elegans,* con sólo 19.099 genes, pero de los cuales —y ésta era la gran noticia para los hombres— el 36 por ciento existen también en nuestra especie.

Se comprende, por tanto, que los resultados del darwinismo etológico y genómico suscitasen con urgencia una cuestión práctica que para el darwinismo paleontológico no era tan perentoria. Éste nos descubría a nuestros tatarabuelos reducidos a huesos; nada teníamos que hacer en cuanto a las normas de comportamiento con ellos. Pero la Etología y la Genómica nos ponían frente a frente no ya con nuestros tatarabuelos, sino con nuestros primos hermanos, «prácticamente iguales» a nosotros por sus conductas y sus genomas. ¿Cómo no pararse en la perentoria cuestión de una normativa ética, moral o política que regulase nuestra conducta respecto de ellos? ¿Acaso esta afinidad, casi igualdad, etológica y genómica no obliga a reconocer una «comunidad moral» entre nosotros, los hombres, y los simios? ¿Acaso si los hombres son personas, y no sólo los hombres adultos y civilizados, sino también los niños y los salvajes, no han de ser también personas los simios o, por lo menos, personas en estado de «minoría de edad», pero personas a fin de cuentas?

II. ANÁLISIS

Igualdad fuerte, igualdad débil

Es, por tanto, la «igualdad» entre Hombres (y personas humanas, en cuanto las distinguimos de los hombres, como diremos más ade-

lante) y Simios, en cuanto sujetos de derechos («humanos», pero extensibles a los simios; otros dirían: «simiescos», pero similares a los humanos), el objetivo de la proposición socialista en torno a la cual ha de girar nuestro análisis. Recordamos que el libro *Proyecto Gran Simio*, editado por Paola Cavalieri y Pedro Singer en 1993, traducido al español en 1998, llevaba como subtítulo: «La igualdad más allá de la humanidad».

Y lo primero que es obligado establecer con carácter absolutamente general (algo que ni los autores del *Proyecto Gran Simio* ni los diputados socialistas españoles se han molestado en considerar) es esto: que la igualdad entre dos términos cualesquiera (los hombres, las personas humanas y los simios, en nuestro caso) es una relación que jamás puede considerarse como si estuviera «agotando» a los términos entre los cuales se establece, o, si se prefiere, apoyándose en *fundamentos* inscritos en tales términos de modo que ellos incorporasen a la totalidad de esos términos. En este caso, las relaciones de igualdad serían del tipo de las que tradicionalmente se llamaban «relaciones trascendentales». Pero precisamente estas relaciones no son relaciones, sino sólo «según el modo de decir» (*secundum dici*). Dicho de otro modo, las relaciones de igualdad que nos ocupan, al no incorporar la integridad de los términos que relacionan (hombres, personas y simios), requieren que estos términos contengan partes o aspectos mutuamente desiguales. Las relaciones de igualdad entre dos o más términos presuponen necesariamente, en suma, relaciones de desigualdad entre tales términos. Si los términos igualados fueran iguales en todas sus partes, ya no podrían llamarse iguales, sino sustancialmente idénticos (y no tiene más alcance el llamado «principio de los indiscernibles»).

Todo lo anterior quiere decir que una relación de *igualdad fuerte* (o de equivalencia) —es decir, en realidad, toda relación que tenga a la vez las propiedades de simetría, transitividad y reflexividad, que son las propiedades por las que se definen las relaciones llamadas de igualdad (cuando sólo hay relaciones de simetría y transitividad, pero no reflexividad, hablaremos de *igualdad débil*; y si hay simetría y reflexividad, pero no hay transitividad, hablaremos de *semejanza*)— es una relación que debe ir referida a una materia o parámetro k determi-

nado. La igualdad entre dos o más cuerpos carece de sentido si no se determina el parámetro k de la relación: igualdad en peso, en volumen, en temperatura, etc. Además, la igualdad en peso de esos cuerpos no se confunde con la igualdad en volumen o en temperatura que ellos puedan tener. Carece también de sentido, por ello mismo, hablar de la «congruencia» entre números enteros (que es una relación de igualdad fuerte, o equivalencia) si no se determina el parámetro o módulo k de tal relación ($x \equiv_k y$). Así, si podemos escribir con verdad: $15 \equiv 20 \equiv 25 \equiv 30 \equiv 35...$, es sólo por relación al módulo $k=5$ ($15 \equiv_k 20$, $20 \equiv_k 25$, $25 \equiv_k 30$, $30 \equiv_k 35...$). Por relación al mismo módulo, también son congruentes: $16 \equiv 21 \equiv 26 \equiv 31...$

Recapitulamos: cuando establecemos una relación de igualdad (fuerte o débil) o de semejanza entre términos dados, tenemos que presuponer relaciones de desigualdad entre ellos, y sabemos que podemos «pasar» de relaciones de desigualdad dadas a otras de igualdad, así como también de relaciones de igualdad a otras de desigualdad, o de relaciones de igualdad a otras de igualdad, o de desigualdad a otras de desigualdad. Y esto de varios modos. Por ejemplo, el procedimiento más directo es el de neutralización o abstracción neutralizadora, que consiste en ir eliminando (por abstracción meramente lógica, o por segregación física) los componentes diferenciales entre los términos desiguales hasta lograr su ecualización. La neutralización permitirá pasar de una igualdad k a otras igualdades r, s; de una relación de desigualdad entre términos a otras relaciones de igualdad. Un conjunto de monedas iguales en tamaño pero desiguales en cuño, peso o antigüedad, puede transformarse en un conjunto de monedas iguales en todos estos parámetros, o bien «poniendo entre paréntesis» los cuños, pesos o antigüedad para retener únicamente la igualdad en tamaño, o bien borrando físicamente los cuños, rebajando o aumentando el espesor y «despreciando» la antigüedad.

Puede pasarse también de una situación de desigualdad asimétrica a otra situación de *igualdad oblicua*: un conjunto de términos que mantiene relaciones asimétricas con otros de referencia constituye el dominio de la relación o el codominio de la recíproca, y, en consecuencia, nos conduce a crear una clase de términos iguales en su condición de «términos del dominio» (o del codominio) sin que

esto implique la igualdad en otros parámetros decisivos. La relación de hijo a padre es asimétrica: Zeus, Hera, Hestia, Afrodita, etc., son hijos de Cronos; pero constituyen una clase de términos igualados por su condición de «hermanos», que es una relación de igualdad débil (si admitimos que la relación de hermano es aliorrelativa, y que por tanto no ha de considerarse como reflexiva, porque nadie es, salvo retóricamente, «hermano de sí mismo»). Las relaciones genealógicas, que son asimétricas, generan clases oblicuas que se ajustan mejor a lo que llamamos géneros plotinianos que a lo que llamamos géneros porfirianos (Plotino: «Los heráclidas son del mismo género no porque sean semejantes entre sí [en múltiples parámetros], sino porque proceden de la misma estirpe»).

Por último, es posible pasar de una situación asimétrica (por tanto de desigualdad) a otra situación de desigualdad, pero inversa, por rotación o inversión, como puede verse en el ejemplo de unos cuerpos móviles, a diferente velocidad, en los cuales se invierte la velocidad o se equilibra, rebajando o aumentando la velocidad de alguno de ellos o de todos.

Las relaciones de igualdad o semejanza entre simios, hombres y personas carecen de sentido si no se dan los parámetros

Aplicando las consideraciones que preceden a nuestro asunto: las relaciones de igualdad entre simios, hombres y personas humanas, que reivindican los defensores socialistas de la igualdad entre ellos (más que los comunistas, si se atienen al principio no aritméticamente igualitario de Carlos Marx: «A cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus capacidades»), hasta el punto de atribuirles los mismos o semejantes derechos, habrán de ir referidas a algún parámetro o módulo k que forme parte del constitutivo de tales términos, pero salvando siempre las diferencias o desigualdades entre los términos de referencia: simios, hombres y personas humanas.

En rigor, es preciso partir de estas diferencias, sobre todo si nos mantenemos en la perspectiva de la doctrina de la evolución darwiniana, como, desde luego, aquí lo hacemos. En efecto, la doctrina

de la evolución darwiniana es una doctrina de las transformaciones de unas especies o variedades en otras especies o variedades; por lo cual, si partiéramos de la hipótesis de la igualdad de los términos (especies o variedades) que evolucionan, sólo podríamos reconocer transformaciones idénticas, y entonces precisamente no cabría hablar de evolución, sino de reproducción de las especies de los vivientes.

Ahora bien. Que los simios y los hombres son diferentes especies, linneanas o mendelianas (según otros, diferentes géneros o, por lo menos, diferentes variedades o razas de una misma especie, como pretende Jared Diamond, con su propuesta de considerar al hombre como «tercer chimpancé»), es un *hecho* sobre el que se apoya la doctrina de la evolución. Las relaciones de desigualdad entre simios y hombres, sin duda muy variadas, se dan por supuestas. Por tanto, son las relaciones de igualdad entre esas especies o variedades, simios y hombres, las que deberán ser determinadas, según sus parámetros o módulos k, a partir precisamente de las relaciones de desigualdad, pero nunca darlas por supuestas. (Que es, precisamente, lo que hacen quienes propugnan los «derechos de los animales», empezando por la Declaración universal de los derechos del animal, aprobada por la ONU, de 23 de septiembre de 1977.)

Seres humanos y personas humanas: hombres y personas

En cuanto a las relaciones entre hombres y personas humanas: para muchos constituirá un absurdo hablar de relaciones de desigualdad, y esto ocurre cuando se da por supuesto que el hombre envuelve siempre a la persona humana, y que la persona humana envuelve siempre al hombre, es decir, cuando se da por supuesto que la «clase de los hombres» y la «clase de las personas humanas» han de tenerse como idénticas (como es sabido, la identidad, en Lógica de Clases, se define por la inclusión recíproca).

Añadiremos: la identidad entre hombres y personas humanas está postulada por la concepción tradicional creacionista espiritualista de la persona humana, que la define como resultado de la unión sustancial del alma espiritual, creada por Dios *nominatim* en el momen-

to de la concepción del cuerpo orgánico (y según esto, bastaría que se dé un cuerpo humano para que hubiera de reconocérsele una personalidad, derivada de su alma espiritual). Sin embargo, hay que reconocer también que esta teoría metafísica de la persona, que la considera como resultante de una composición sustancial entre el alma espiritual y el cuerpo orgánico, tuvo que aflojar muy pronto su rigidez. Por ejemplo, en la situación de plantear la cuestión del momento de la unión del alma con el cuerpo, cuya importancia práctica en la vida religiosa y civil —en relación con las instituciones del bautizo, o de la herencia, en las sociedades que las poseen, o en la evaluación penal del aborto, o del infanticidio— es evidente. En la Teología cristológica, la cuestión dogmática fundamental de la distinción en Cristo entre el hombre (la naturaleza humana) y su Persona (en cuanto Segunda Persona de la Santísima Trinidad) ocupó también el centro de los debates de concilios ecuménicos tales como el de Nicea o el de Éfeso. Y los moralistas escolásticos no dejaban de distinguir también entre los *actos humanos* (actos personales imputables moral y jurídicamente a la persona) y *actos del hombre* (actos no personales derivados de «automatismos» animales que no son propiamente libres).

Pero dejaremos de lado los planteamientos de los teólogos (metafísicos o supersticiosos, y sin embargo aún vigentes en tantos millones de hombres religiosos: cristianos, musulmanes, judíos, animistas...), que recordamos aquí sólo a título de testimonio de la antigüedad de la distinción, separación o disociación entre hombres y personas humanas. Distinción que a muchos podrá parecerles una gratuita y extravagante «distinción de razón» nuestra. Y nos atendremos sencillamente a la separación práctica que de hecho, en Antropología, se hace siempre entre el término «hombre» y el término «persona humana». Los paleontólogos, cuando se refieren a los esqueletos encontrados en el valle de Neander, hablan del «hombre de Neandertal», pero no hablan de la «persona de Neandertal». ¿Quién se atrevería a decir (si no asume los dogmas «revelados» del creacionismo bíblico) que los hombres neandertales eran personas humanas? ¿Y acaso era una persona humana el australopiteco o el pitecántropo?

Estas preguntas suscitan la cuestión fundamental (que quienes identifican el hombre y la persona humana ni siquiera pueden plantear): *¿cuándo y de qué modo se produjo la transformación del hombre en persona humana?*

Sin duda caben múltiples criterios: unos hablarán, con Teilhard de Chardin, de un «salto a la reflexión», criterio que, además de ser metafísico e inverificable, sólo puede ser defendido alegando pruebas o indicios del tipo de los que solían aducir los teilardianos (en España, por ejemplo, Miguel Crusafont Pairó) para justificarlo. En el Neandertal, me decía hace muchos años el propio Crusafont, el indicio más seguro del salto a la reflexión era la institución del enterramiento de los cadáveres, institución que él relacionaba con la «reflexión sobre la muerte». Sin embargo, los enterramientos más antiguos que se conocen, los de las cuevas de Drachenloch, son de osos y no de hombres; y, en todo caso, la institución del enterramiento podría tener que ver tanto con la reflexión sobre la muerte como con el mal olor de un cadáver que atrae a los buitres o a los carroñeros, o con el temor animista a que el alma supuestamente viva del muerto se escape del cadáver.

Otros muchos criterios pueden ensayarse para determinar el momento o el proceso por el cual el hombre alcanza la condición de persona. Por ejemplo, la adquisición de un lenguaje articulado, la fabricación de útiles de suficiente complejidad, la organización en poblados o ciudades (sólo podríamos hablar de persona humana, desde un punto de vista aristotélico, cuando el hombre, hace ya más de diez mil años, se constituyó como «animal político», con derechos y deberes). Incluso habría que retrasar más la constitución del hombre como persona al momento de constitución de los grandes imperios universales, por cuanto, de hecho, la idea de Persona, en un sentido similar al actual —y no en el sentido de la máscara que el actor se ponía para hablar, *personare*, la llamada «persona trágica»—, sólo apareció en el Imperio romano de Constantino, cuando, una vez reconocido el cristianismo como religión oficial, el propio emperador convocó el Concilio de Nicea, en el que se planteó la cuestión de las relaciones de las personas divinas y la persona de Cristo, en cuanto «hombre divino».

Como es obvio, no corresponde a este lugar entrar en la cuestión de la evolución o de la historia de la «transformación del hombre en persona humana». Pero, en cambio, y puesto que estamos tratando de los conceptos de Hombre y de Persona humana como si fueran conceptos clase, sí necesitamos decir algo acerca de una cuestión prácticamente intacta, a saber, *la cuestión de las diferencias entre la estructura lógica o formato lógico de la idea de hombre y el formato lógico de la idea de persona humana.*

Conceptos autotéticos y conceptos alotéticos

Distinguiremos, del modo más sencillo que nos sea posible, dos tipos o formatos de conceptos clase, que denominamos *conceptos autotéticos* y *conceptos alotéticos* (respecto de los elementos de una clase autotética dada).

Las clases autotéticas se definen por características predicables universalmente de los términos o individuos pertenecientes a estas clases, según los modos de predicación de Porfirio-Linneo: género, especie, diferencias, propios, y accidentes «quinto predicable». Hablamos de «clases autotéticas» atendiendo a la circunstancia de que la predicación se resuelve en el propio ámbito de cada uno de los términos de la clase, con el sentido distributivo de representar características constitutivas de cada término enclasado en sí mismo (*autos*) considerado, sin perjuicio de que estas características autotéticas puedan ser compartidas por otros términos de la clase de referencia (es decir, sin perjuicio de que las características autotéticas puedan ser nomotéticas y no idiográficas, en el sentido de Windelband-Rickert). Por lo demás, las clases autotéticas pueden ser uniádicas (cuando sus términos son individuos), diádicas (cuando los términos son pares de individuos o parejas, por ejemplo, «la clase de los matrimonios monógamos» o la «clase de los hermanos siameses inseparables») o n-ádicas. Los predicados o características autotéticas distributivas de una clase se resuelven en los individuos (en el caso de las clases uniádicas) como si fueran propiedades suyas que ellos poseen, reciben o mantienen «en sí mismos», como si fueran sustancias aristotélicas.

Así, cuando predicamos de una célula promedio el tener un diámetro de treinta micras, queremos decir que cada uno de los individuos de la clase célula —considerados como esférulas vivientes, en el sentido de Rashevsky— tiene como característica o atributo autotético un diámetro del orden de treinta micras, sin perjuicio de que este diámetro de cada célula sea «igual» estadísticamente al diámetro de otras células de la clase. Según esto, los atributos autotéticos se nos presentan como constitutivos de cada individuo de la clase, sobre todo si la predicación es esencial (es decir, si dejamos de lado los predicados según el quinto predicable).

En cualquier caso, no se trata de insinuar que el individuo de una clase autotética sea una sustancia aislada, sin relaciones con otros individuos, o incluso sin componentes o partes no autotéticas (partes alotéticas), es decir, referidas a otros individuos de la clase o de otras clases. Simplemente, ocurre que el formato lógico que estamos intentando delimitar conduce, por abstracción, al tratamiento de esos predicados relacionales o alotéticos del individuo de la clase autotética *como si* fueran predicados o partes autotéticas. Para utilizar, en el caso de las relaciones, la terminología escolástica: *como si* subrayásemos el *esse in* de las relaciones entre los individuos abstrayendo su *esse ad,* lo que envuelve, sin duda, una suerte de sustantivación de los atributos aliorrelativos o de los atributos aliotéticos. Por ejemplo, la huella de un pie en la playa solitaria es alotética, en tanto nos remite al pie ya lejano que la imprimió; sin embargo, puedo atenerme a la consideración de esa huella en lo que tiene de «morfología» de un sector de la arena, o de la roca en la que estuviera fosilizada, con abstracción del pie que la produjo, y siempre suponiendo que efectivamente esta morfología haya sido producida por un pie.

Los que, a diferencia de los «conceptos clase autotéticos», llamaremos «conceptos clase alotéticos» presuponen siempre clases autotéticas de referencia. Pero de forma tal que ahora los términos de estas clases no sean tratados como autotéticos, sino como alotéticos, es decir, como referidos (y no sólo a través de relaciones predicamentales, posteriores a los términos, sino a través de relaciones trascendentales, constitutivas de los propios términos) a otros términos de la misma clase de referencia (por ejemplo, a una especie) o a

otras clases o especies colindantes. Los términos (individuos, en su caso) de las clases alotéticas se nos darán por tanto a través de los predicados alotéticos como *orientados constitutivamente* hacia otros individuos de la clase autotética de referencia o de otras clases colindantes. Y en la medida en la cual esta orientación sea predicable universalmente («nomotéticamente») de una multiplicidad de términos (individuos en su caso), podremos hablar de clases alotéticas de términos o individuos. Clases que cabrá considerar como transformaciones de otras clases previas autotéticas (aun cuando también cabría ensayar la transformación recíproca).

Un primer ejemplo: la clase «cuerpos de un sistema gravitatorio» debe considerarse como una clase alotética, en la medida en que cada cuerpo del sistema es asumido no ya tanto en función de su masa inercial (autotética), sino según su masa gravitatoria (que es alotética), en la medida en que incluye la distancia entre los cuerpos elementos de la clase.

Un segundo ejemplo: «tener colmillos» es un atributo que pone a una fiera en relación (teleológica en este caso) con otras fieras de su especie, o con animales de otras especies; de donde el concepto clase (al margen del «rango clase» de la taxonomía de Linneo) de «vertebrados depredadores», que es desde luego una clase alotética. Sin perjuicio de que, por abstracción autotética sustancialista, podamos considerar a los colmillos de la fiera como partes autotéticas suyas procedentes —al margen de toda teleología— de su «sustancia genética», de su genoma; llamamos la atención de hasta qué punto, desde la perspectiva genética, la figura de un colmillo tiende a «agotarse» en los procesos genéticos de su configuración, dejando completamente al margen las cuestiones teleológicas (que llegan incluso a ser consideradas por los genetistas como meros antropomorfismos imaginarios).

Un último y tercer ejemplo: «tener descendencia» (hijos, nietos, bisnietos, sobrinos, primos, etc.) es un atributo alotético de los seres vivientes, y sobre él se construyen los conceptos taxonómicos llamados *phyla* o estirpe y *familia*; conceptos clase confundidos una y otra vez con los conceptos taxonómicos autotéticos de tipo porfiriano. (La categoría taxonómica *phylum*, creada por Ernesto Haeckel

desde una perspectiva evolucionista, difería en efecto notoriamente de las categorías taxonómicas de Linneo, que, sin embargo, son reconocidas como imprescindibles, aunque sin dar las razones lógicas adecuadas, para la doctrina de la evolución darwiniana.) Esta diferencia acaso puede formularse lógicamente precisamente mediante la diferencia entre las clases autotéticas y las clases alotéticas, diferencia que también podría ponerse en correspondencia con la que establecemos entre las clases porfirianas y las clases plotinianas. En efecto, el *phylum* no era sólo (como algunos taxónomos pretenden) una categoría taxonómica más (es decir, autotética), «intermedia» entre la clase y el reino de Linneo; porque era una categoría intermedia, sin duda, pero a la vez con un formato lógico diferente, el formato alotético; del mismo modo que *familia*, que también introdujo Haeckel, era una categoría intermedia entre el género y el orden, pero no sólo intermedia (como si fuera una categoría linneana más), sino intermedia con formato diferente, es decir, con formato alotético y no autotético.

«Hombre» como concepto autotético; «persona humana» como concepto alotético

Por supuesto, cuando hablamos aquí de «clases lógicas» utilizamos el sentido habitual en Lógica de Clases, y no el sentido taxonómico de Linneo, que restringió el sentido de clase, y dentro de las clases lógicas autotéticas, el rango intermedio entre *orden* y *tipo* (las diferentes *especies* y *géneros* de simios se agrupan, junto con otras *especies* y *géneros* de prosimios, en el *orden* de los primates; este *orden*, junto con otros *órdenes* de animales, se agrupan en la *clase* de los mamíferos, que unida a otras *clases* de animales —aves, reptiles, peces...— constituyen el *tipo* de los vertebrados (tipo porfiriano), que se correspondería parcialmente con la clase alotética de los cordados, del *phylum chordata*, que se agrega a los tipos nematelmintos, artrópodos, etc.

Podemos ahora formular la cuestión de la diferencia entre el concepto de *hombre* (o el concepto de simio, como una clase de clases

que comprende a las clases lógicas o especies constituidas por los chimpancés, gorilas, orangutanes, bonobos...) y el concepto de *persona.* Ante todo por medio de la distinción, que acabamos de establecer, entre el formato lógico de las clases autotéticas y el de las alotéticas. Porque «hombre» (como «chimpancé», «gorila», «bonobo», etc.) sería un concepto de clase autotética, mientras que «persona humana» sería un concepto de clase alotética.

Y esta diferencia explicaría la razón por la cual no es posible pasar, por acumulación de atributos autotéticos (genoménicos o etológicos), del hombre (o del simio) a la persona, a efectos de ecualizar o igualar personas humanas, hombres y simios en torno a determinados parámetros. Y fundamentalmente el de los derechos humanos, entendidos como atributos de la persona, en cuanto sujeto de los mismos (los propios derechos humanos, como característica definida de la persona humana, en cuanto institución, habría que considerarlos como conceptos alotéticos, y no como conceptos autotéticos, que es como los considera la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que habría de considerarse referida antes a normas éticas que a normas jurídicas).

No ignoramos que la idea de persona ha sido concebida en la tradición espiritualista o, en general, sustancialista, como un concepto clase de los que llamamos autotéticos: cada individuo humano, al menos aquellos individuos que tienen supuestamente un atributo autotético llamado *alma racional* (creada por Dios *nominatim* en cada cigoto humano) o un *cerebro* de determinado nivel de «complejidad», en el sentido de Tipler.

Estos conceptos de «persona» son conceptos sustancialistas, puramente metafísicos (similares a los conceptos de «hombre volante» de Avicena o del «ego cogito» cartesiano), compatibles con la situación límite (y utópica) de la «persona solitaria» (Hayy, el filósofo autodidacto de Abentofail); una situación límite, de clase unitaria, cuyo correlato teológico es el Dios personal, monoteísta y unitario de los musulmanes (Alá), que se contrapone al Dios personal monoteísta, pero trinitario, de los católicos, que consta de tres Personas (Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo). Que tiene, por tanto, el formato lógico de una clase alotética, dentro de su inmanencia,

formada por tres personas que se implican las unas a las otras por las relaciones alotéticas de «filiación» o de «espiración».

Pero la persona humana (como la persona divina de la teología trinitaria) no es nunca solitaria. La persona humana implica pluralidad de personas, y no sólo a la manera como la oveja del rebaño (en tanto que clase n-ádica, pero autotética con referencia a cada rebaño como elemento) implica a otras ovejas del rebaño, sino según el modo alotético.

Uno de los atributos constitutivos de la persona humana, aunque no fuera considerado como el originario, es el que le confiere la capacidad de hablar, en «lenguaje fonético doblemente articulado». Incluso, como ya hemos recordado, la etimología de «persona» tiene que ver con el hablar, *per-sonare,* a través de la máscara o «persona trágica» de unos actores con otros, o con el público, en el teatro antiguo. Y hablar implica una relación en principio alotética, pero asimétrica (cosa en la que no suele fijarse la atención de los filósofos del lenguaje). Una relación asimétrica entre quien habla y quien escucha que se desarrolla, por rotación o inversión, hasta alcanzar la forma de una relación simétrica (cuando quien escucha comienza a hablar a su vez), y de ahí pasa a ser transitiva; y, según algunos, reflexiva (Platón: «El pensamiento es el diálogo del alma consigo misma»).

De este modo, la relación que, mediante el lenguaje, se establece entre las personas humanas podría considerarse como una relación de igualdad fuerte (simetría, transitividad y reflexividad), y así la considerábamos aún en un artículo que publicamos ya hace más de medio siglo («Para una construcción de la Idea de persona», *Revista de Filosofía del Instituto Luis Vives,* tomo XII, n.º 47, págs. 503-563, Madrid, 1953). Pero acaso la capacidad de hablar sólo pueda tomarse como fundamento de una igualdad débil, si entendemos la reflexividad (el «hablar consigo mismo») como una situación límite, una situación que supone una metábasis a otro género (el de la «persona mental» o psicológica, próxima además a la esquizofrenia paranoide de quien oye las voces que su «otro yo» le envía a su «yo»).

En cualquier caso, la clase de las personas humanas, constituida como sociedad de personas a partir de la relación implicada en el «hablar», se establece entre los individuos humanos dotados autoté-

ticamente de habla, pero con orientación alotética. En efecto, las personas que reciben el atributo del habla no lo reciben en rigor de modo autotético, sino sólo en la medida en que unas *interaccionan* con otras, más que en la medida en que se *comunican* (porque el concepto de «comunicación de mensajes» pone el acento abusivamente en los mensajes autotéticos que cada individuo humano tendría encerrados «en su interior»).

Pero aunque la relación de igualdad (fuerte o débil) establecida entre las personas dotadas de habla sea *universal* respecto de la clase de referencia «individuos humanos», sin embargo, no es *conexa*. Porque aun cuando toda persona humana haya de poder mantener la relación del hablar con las otras, sin embargo, de aquí no se deduce que dos personas cualesquiera de la clase hombre puedan mantener esta relación, incluso aun poseyendo el lenguaje. Lo que significa que la relación de igualdad, fundada en el lenguaje, que define a las personas humanas como un subconjunto alotético de la clase de los hombres, es una relación de equivalencia capaz de introducir una partición de esta clase en partes disyuntas, y, por tanto, incomunicables entre sí a través de sus hablas. En este sentido hay que concluir que la relación de igualdad entre personas humanas puede implicar no ya la unidad o comunidad entre ellas, sino también su radical separación en cuanto personas (por el lenguaje los chinos quedan separados, y no unidos, a los rusos, o a los ingleses, o a los españoles).

De todo lo anterior deducimos también, como ya hemos indicado anteriormente, que es imposible pasar de un concepto clase de simio o de hombre, en formato autotético, al concepto clase alotético de persona humana, acumulando en los simios o en los hombres predicados autotéticos cada vez más abundantes y complejos. El hombre y el simio podrán diferenciarse, en cuanto clases porfirianas, por la complejidad o nivel de complejidad de sus atributos o partes autotéticas; pero la persona humana no se diferencia del hombre, y menos aún del simio, en tanto son clases de formato autotético, por su nivel de complejidad más elevado, sino por su condición de clase de formato alotético, cuya transformación habrá que explicar en cada caso. Ésta es la razón por la cual, cuando se intenta definir la persona humana (o al hombre en cuanto persona, es decir, en cuanto sujeto

de derechos humanos) como clase autotética, según atributos comunes universales pero no disyuntos (a fin de regresar a una perspectiva ad hoc que no introduzca separación, sino unidad entre todos los individuos humanos, y sin molestarse, por supuesto, en distinguir entre hombres y personas humanas), sólo se tendrá el camino, para llegar a la igualdad, de la selección de atributos negativos (no aloté-ticos) aunque se ofrezcan disfrazados de atributos positivos.

Constatamos, en efecto, cómo en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, los hombres son considerados como sujetos de estos derechos *precisamente en cuanto privados de lenguaje, sexo o religión (que son todos ellos atributos alotéticos)*. Dicho de otro modo, el hombre sujeto de los derechos humanos de la declaración de 1948 no se diferencia, por su formato lógico, del chimpancé o del australopiteco. Según esto, podemos afirmar que en esa declaración universal está ya implícitamente contenida la declaración de los simios como sujetos de derechos humanos, dado que el hombre que allí se define —«sin discriminación de lengua, religión, sexo o raza»— está tomado a un nivel o formato lógico similar al de un simio.

Sobre las diferencias entre simios, hombres y personas

Cuando tratamos de establecer las diferencias (los atributos diferenciales) entre las personas humanas, los hombres y los simios (por no referirnos a otros animales), tenemos que distinguir la cuestión de la *realidad* de estas diferencias, la cuestión de si existen estas diferencias, de la cuestión de la *naturaleza* de las mismas, la cuestión del origen, génesis y estructura de estas diferencias, es decir, la cuestión del alcance de la *igualdad* entre personas humanas, hombres y simios, que, como hemos dicho, presuponen siempre algún tipo de desigualdad. Por ejemplo, la cuestión de si la igualdad determinada alcanza a los derechos o no.

Ahora bien, que entre las personas humanas, los hombres y los simios existen diferencias, es un hecho antropológico indubitable, puesto que indubitables son las relaciones de desigualdad entre estas

clases lógicas, tanto si se consideran desde una perspectiva autotética como si se consideran desde una perspectiva alotética. *La cuestión no es, por tanto (como parecen insinuar algunos defensores de la igualdad), la de demostrar el hecho de las diferencias, en nombre de la igualdad, sino, por el contrario, demostrar la igualdad a partir del hecho de las diferencias.* El «hecho» no tenemos que demostrarlo, puesto que hay que partir de él, y no se puede partir de la igualdad, que es lo que hace del modo más simplista, dándola por supuesta, el «pensamiento Alicia» aplicado a esta cuestión.

La cuestión es «medir» la naturaleza y la génesis de esta desigualdad y su alcance.

Tomamos como referencia, como es obligado desde un punto de vista dialéctico, la doctrina espiritualista tradicional incorporada a la dogmática cristiana y al cartesianismo que interpretaba (explicaba) el hecho diferencial como una dicotomía: las personas humanas y los animales (los simios y el hombre, en lo que tiene de animal) nos remiten a dos «reinos» separados por una línea divisoria infranqueable por cualquier tipo de transformación evolutiva: el «reino animal» comprende a los animales no dotados de alma espiritual (es decir, según la mayoría, a los *animales irracionales,* si la racionalidad se entendía como derivada de esta alma espiritual), mientras que el «reino hominal» comprende a los animales dotados además de alma espiritual y, por tanto, de racionalidad, es decir, a los *animales racionales.* Esta dicotomía, que establecía la barrera infranqueable de la que hemos hablado (el reino hominal no podía derivarse por evolución, sino por creación), suscitaba la fundamental cuestión basada en la constatación empírica de múltiples e impresionantes semejanzas, de la «racionalidad de los brutos», que cada escuela intentaba resolver como podía.

Según la doctrina tradicional no habría posibilidad, por tanto, de pasar por transformación o generación unívoca de los animales irracionales al hombre. El hombre surgiría por creación divina de cada alma espiritual, asignada *nominatim* a cada individuo corpóreo humano. Además sería esta circunstancia (la pertenencia al «reino de los espíritus») la que otorgaba al hombre su *dignidad* característica en cuanto «rey de la creación». Sobre todo cuando el puesto

que se atribuía al hombre, por los teólogos cristianos, era incluso superior al de los ángeles, por la circunstancia de que la Segunda Persona de la Trinidad había tenido a bien unirse hipostáticamente a un individuo de la especie humana, el hijo de María, antes que a alguna *especie* (no ya a algún individuo) de la clase o género de los «serafines» o de los «querubines».

Ahora bien, conviene precisar (limitativamente) el alcance que la «degradación» inherente a la revolución darwiniana tuvo, y sigue teniendo, en muchas interpretaciones del evolucionismo transformista. La limitación de este alcance estaría determinada en el momento de fijar el límite terminal, aun a partir del límite inicial, de esta cadena evolutiva.

En cuanto al *límite terminal*: quienes consideraban o consideran a la cadena evolutiva desde la ideología (o filosofía) del «progreso global», *la doctrina transformista no implicaba necesariamente una degradación efectiva* (a lo sumo, la degradación de la que se hablaba sólo cobraba sentido propiamente respecto de un encumbramiento previo puramente mitológico o metafísico), *sino una conservación del puesto privilegiado que tradicionalmente se le concedía.* A fin de cuentas, el hombre podía ser considerado (incluso por Engels) como el fruto más excelso de la evolución y, por tanto, el hombre como la especie más alta y compleja; de hecho, como el Rey de la Creación. (La superioridad del hombre —decían algunos exégetas del darwinismo— venía dada por el hecho de que partiendo del nivel animal más bajo y humilde, la especie humana —como ocurriría después en las revoluciones sociales a las clases más bajas— había logrado elevarse hasta el último peldaño de la escala, el que conduce a la libertad y a la vida espiritual: ¿no es esta superioridad del resultado —decían— mucho más valiosa, aparte de más positiva, que la que pretendían justificar quienes ponían su superioridad a partir del supuesto de un origen espiritual, propio de un ángel caído en la animalidad?)

En cuanto al *límite inicial* (y esto es lo más importante desde el punto de vista práctico), reiteramos lo antes expuesto: los hombres procederán de los monos, sin duda, pero los monos ancestrales, tal como se ofrecían a los darwinistas del siglo XIX y primeras décadas del XX (que sólo podían utilizar como «pruebas serias» las pruebas

de la Paleontología), eran, efectivamente, nuestros padres, cuya afinidad con ellos no podíamos negar: teníamos «su misma sangre», pero sólo conocíamos de ellos sus esqueletos, casi siempre muy mal conservados. Es decir, nuestros padres, que descubría el darwinismo, eran muy antiguos y primitivos, vivieron in illo témpore y, lo que es más importante, no había que temer el encontrárnoslos algún día frente a frente. Los «monos», protohombres u hombres, que el darwinismo paleontológico nos presentaba como criaturas de nuestra misma sangre eran dryopitecos, pitecántropos, neandertales, etc. No había ningún peligro de que un día se nos cruzara por la calle uno de estos antepasados emparentados con nosotros directamente. En cambio, los demás simios sólo se emparentaban indirectamente con nosotros, a través de antecesores muertos hacía milenios; y quién sabe lo que ya habrían podido separarse, en la evolución, de nuestros ancestros directos. Serían, por tanto, en todo caso, parientes lejanos, cuya situación inferior a la nuestra no comprometía la dignidad de nuestra propia posición en el universo; antes bien, podría servir para realzarla comparativamente, si subrayásemos los rasgos diferenciales desde la perspectiva del «progreso global».

Pero otra cosa estaba llamada a ocurrir cuando, a lo largo del siglo XX, se perfeccionaron los métodos de la Etología primero y de la Genómica después. Porque estos métodos permitirían al darwinismo (tras las consabidas etapas turbulentas) desplegarse por vías diferentes a las del «darwinismo paleontológico», siguiendo sobre todo la Genómica, los métodos mendelianos que ya desde el principio se interpretaban como limitativos de la evolución progresista, asociada originalmente al darwinismo paleontológico.

El mendelismo, en efecto, introducía un principio conservador de los caracteres hereditarios que parecía limitar la idea del alejamiento progresivo de nosotros respecto de los ancestros, ya inexistentes, y sólo conocidos por sus esqueletos. El mendelismo sugería ya que la «sangre» de los antepasados seguía bullendo en nuestras venas («acaso me estoy cruzando en la Quinta avenida, varias veces al día, con distintos neandertales conservados en el fenotipo de algunos ciudadanos neoyorquinos»), pero sobre todo en las venas de los simios actualmente existentes. Porque son los chimpancés de hoy, y no sus

ancestros, los que comparten el 98,4 por ciento de sus genes con nosotros; son los chimpancés de hoy, y no sus ancestros, los que, según los resultados de los etólogos, comparten con nosotros la capacidad de resolver problemas difíciles, de hablar (y no es sólo que, in illo témpore, nuestros ancestros y los de los chimpancés fueran capaces de entenderse entre sí). En suma, los chimpancés, los gorilas, los bonobos, etc., son *hoy* congéneres nuestros, primos hermanos o, si se prefiere, hermanos.

Ahora bien, ¿acaso estas afinidades (en secuencias de genes, en segmentos de etogramas) establecidas acumulativamente entre los simios y los hombres nos permiten pasar a la condición de la «igualdad virtual» de las personas humanas con los simios, como quieren los promotores de la proposición socialista, siguiendo a los firmantes del Proyecto Gran Simio?

En modo alguno. Y no lo decimos sólo en función de la distancia, que permanece siempre, entre el genotipo y el fenotipo (dentro de los individuos que pertenecen a clases autotéticas). Sino que lo decimos, sobre todo, en función de la distancia que media (y se agranda) entre los individuos pertenecientes a clases autotéticas (como es el caso de los *individuos humanos*) y los individuos que pertenecen a clases alotéticas (como es el caso de las *personas humanas*).

Sobre las «razas humanas»

Que la distancia genotípica no se corresponde con la distancia fenotípica es un hecho conocido pero a cuyo reconocimiento teórico, en términos genéticos, se resisten, a efectos de interpretación, muchos genetistas, sin duda aprisionados por el dogma antirracista. La distancia genotípica puede disminuir hasta aproximarse a cero sin que la distancia fenotípica disminuya en la misma proporción; incluso aumenta.

Tal es el caso de la distancia genotípica entre los individuos de las distintas razas humanas y la distancia fenotípica entre esas razas de mongólidos, négridos y blánquidos. Después de la Segunda Guerra Mundial, y como reacción al racismo nazi, se «consensuó», por parte de antropólogos, físicos, zoólogos, sociólogos, etc., prescindir

del concepto de «raza humana» como concepto seudocientífico (se sustituyó por los conceptos de «variante», «etnia», etc.). Y se confirmó este consenso en el reconocimiento de la condición de especie mendeliana que convenía a la especie humana, cuyos individuos cruzados sexualmente pueden dar lugar a otros individuos de la misma especie. Se estableció así, en virtud de esta suerte de «cierre operatorio», la *igualdad* entre todos los seres humanos, igualdad que se vería corroborada ulteriormente por el análisis del genoma humano.

Apoyados en los resultados de la Genética, es frecuente escuchar, de boca de especialistas en genética humana, la siguiente afirmación: «Es anticientífico el reconocimiento del concepto de razas humanas»; queriendo sin duda significar: «La estructura genética de los individuos de la especie humana no permite reconocer la realidad de fenotipos raciales diferentes». Sin embargo, ¿acaso hay que negar las diferencias reales entre estas razas, como subespecies o subclases de la clase autotética «hombre», y con un alcance análogo al que atribuimos a las diferencias entre la especie humana, en cuanto especie mendeliana diferente de las especies mendelianas chimpancé, gorila, etc.?

En efecto, cada una de estas «razas» puede considerarse como un «subconjunto estable» —en el sentido de la teoría de conjuntos— dentro del conjunto o clase de los hombres. El subconjunto $<-1, 0, +1>$ del conjunto de los números enteros es un subconjunto estable («cerrado») respecto de la operación producto ($-1\times-1=+1$; $-1\times+1=-1$; $-1\times0=0$, &c.); lo que no excluye la posibilidad de que el producto de los elementos de este subconjunto estable con elementos del conjunto de referencia envolvente sea también posible o fértil ($1\times5=5$, $-1\times6=-6$, &c.).

Del mismo modo, el cruce de individuos de la raza negra es estable en el sentido mendeliano: los hijos de negros son negros, como los hijos de blancos son blancos, etc. Y sin que esto rompa la unidad de la especie mendeliana «hombre», porque los hijos de negro y blanca, o de blanco y negra, son también hombres (mulatos), etc.

En consecuencia, cabe concluir que «si la Genética no permite reconocer las razas humanas», peor para la Genética; es decir, cabe concluir que la Genética tiene límites estrictos, y que no puede considerarse como la ciencia integral desde la cual hubiesen de poder

explicarse todas las diferencias entre individuos de una misma clase, de suerte que en lugar de reconocer sus límites, se nieguen las diferencias, en nombre de la igualdad.

Pero cuando nos referimos a las diferencias entre los simios, los hombres y las personas humanas, limitando las pretensiones de quienes quieren establecer «científicamente» las relaciones de igualdad entre ellos (sin molestarse siquiera en determinar el parámetro k de esa igualdad), no lo hacemos en nombre de la distinción biológica entre el plano genotípico y el plano fenotípico (que comprende al etológico). Ambos pueden considerarse como «planos secantes» de los individuos miembros de clases autotípicas (tanto si se tienen en cuenta atributos genotípicos como atributos fenotípicos, con sentido autotípico), es decir, clases cuyas características intensionales se distribuyen en cada uno de sus elementos.

Lo hacemos en nombre de la distinción lógica entre las clases autotéticas y las clases alotéticas de las que hemos hablado en los párrafos anteriores.

En efecto, presuponemos que la idea de persona tiene el formato de clase alotética, respecto de múltiples relaciones tales como las fundadas en el lenguaje (el «habla», según hemos dicho). Pero muchas de esas relaciones, aunque bastantes para considerar a la clase de las personas desde la perspectiva de las clases alotéticas, no serían suficientes para rebajar la distancia entre personas, hombres y simios; en cierto modo podrían servir para incrementarla, al menos proporcionalmente (es decir, según el concepto de la igualdad proporcional, geométrica, o de analogía de proporción compuesta). En efecto, las relaciones fundadas en el habla humana, aunque definan una clase alotética, siguen siendo comunes a diferentes especies y, por consiguiente, éstas pueden equipararse entre sí en cuanto a las relaciones de lenguaje, que podemos atribuir a los individuos pertenecientes a otras especies de mamíferos, de aves o de cefalópodos (también transformados en clases alotéticas).

Lo que nos demuestra que *las relaciones alotéticas que necesitamos determinar entre los individuos humanos para considerarlos como personas humanas han de ser relaciones que no sean, por su materia o contenido, estrictamente intraespecíficas («circulares»), sino*

interespecíficas («angulares»). Sólo de este modo podremos alcanzar una perspectiva capaz de establecer relaciones de desigualdad, por su asimetría, entre las personas humanas y los individuos pertenecientes a la clase (orden) de los primates (incluyendo a la clase de los hombres, en tanto no se consideren como personas humanas). Una perspectiva que permita rasgar las analogías entre las especies, que disimulan la desigualdad constitutiva que suponen dada entre esas clases.

La relación de «dominación»

La relación que hemos seleccionado para este efecto es la relación, bien conocida por los etólogos, de *dominación,* simbolizada por la fórmula $x>>y$. Esta relación, sobrentendida como uniunívoca (de uno a uno) se considera asimétrica, y por tanto no reflexiva. No cabe suponer ($x>>x$), ($y>>y$), es decir, no se acepta que alguien se domine a sí mismo, con sentido etológico (no ya psicológico).

Tampoco la relación es transitiva, de un modo directo (o de primer grado); pero sí puede ser transitiva en segundo grado, de modo eslabonado (la relación $x_1>>x_2>>x_3$ es transitiva en primer grado si, suprimido x_2, se mantiene $x_1>>x_3$; es transitiva en segundo grado si se mantiene la dominación $x_1>>x_3$ pero cuando subsiste el «eslabón» x_2).

Las relaciones de dominación establecidas entre los individuos de un conjunto dado (por ejemplo, las gallinas y los gallos de un gallinero) tienen una estructura jerárquica generalmente ramificada, pero no rígida o invariable (los individuos pueden cambiar, por rotación, su puesto en las líneas jerárquicas; por ejemplo, $x_1>>x_2$ puede «evolucionar» hacia $x_2>>x_1$, con todas las repercusiones que esta rotación pueda tener en la red en la que se entretejen las líneas jerárquicas). Una estructura jerárquica multilineal puede representarse en una «matriz cuadrada D de dominación de primer grado» cuya diagonal (que corresponde a las dominaciones reflexivas) tendría siempre el valor cero. El producto de matrices $D \times D = D^2$ representará las relaciones de dominación de segundo grado. Una matriz de poder P es la matriz suma $D+D^2$.

Hay un teorema algebraico que tiene la mayor importancia en nuestro campo, que podríamos denominar como «teorema supre-matista»: «Dada una relación de dominación $x_i>>x_j$ en un conjunto n de individuos de una clase $[x_1,x_2...x_n]$, existe al menos un individuo capaz de ejercer sobre todo otro individuo del conjunto una dominación de uno o dos grados» (pueden verse aplicaciones de este teorema a la filosofía de la religión en *El animal divino,* segunda edición, Pentalfa, 1996, escolio 11).

Las relaciones etológicas de dominación están referidas a la dominación etológica del tipo uno a uno (de un individuo, una gallina x_k, a otro individuo x_q: $x_k>>x_q$); pero pueden ampliarse fácilmente a relaciones unipluriyocas, pluriunívocas o pluriplurívocas, para poder recoger, sobre todo, los casos en los cuales un grupo de individuos X_p (x_1,x_2,x_3...) domina a otro grupo Y_q (y_1,y_2,y_3...), aun cuando los individuos xi del grupo X_q no dominen siempre a los individuos yi del grupo Y_q (Napoleón decía haber observado que un mameluco puede más [domina, en lucha directa] que un francés, que diez mamelucos pueden lo mismo que diez franceses, pero que cien franceses dominan a cien mamelucos). Bastaría interpretar los términos de la matriz cuadrada D como grupos de individuos.

En cualquier caso, sería necesario tener en cuenta la materia misma de la relación de dominación, por cuanto esta materia no tiene por qué ser siempre la misma. Las relaciones de dominación representables en una matriz de primer grado, en la matriz cuadrada de segundo grado, en las matrices de poder, etc., son formales o genéricas. Lo que significa que una misma matriz algebraica (formal) de dominación puede verificarse en el mismo conjunto de términos según una materia o parámetro k dado y dejar de verificarse en el mismo conjunto según una materia o parámetro f distinto; o, lo que es lo mismo, a un mismo conjunto de individuos pueden corresponder matrices D_1, D_2... de dominación diferentes, según los parámetros k, f... que se consideren.

Cuando nos referimos a relaciones de dominación entre grupos (como es el caso de las relaciones de dominación entre familias, empresas, gremios, partidos políticos, clases sociales... de una misma sociedad humana compleja, o el caso de las relaciones de domi-

nación entre grupos interespecíficos, como cebras y leopardos, hombres y gorilas), tendremos que analizar la composición de los parámetros utilizados por las relaciones de dominación. Análisis, por cierto, muy descuidado por las teorías de quienes estudian las relaciones de «poder» y aun la «microfísica del poder» (como si el «poder» fuese una relación de dominación con parámetro fijo).

Esbozo de una doctrina transformista del hombre en persona humana

He aquí un esbozo de lo que podrían ser las líneas generales del proceso de transformación del individuo humano en persona humana. A efectos de este esbozo tenemos que prescindir aquí de los detalles, que son, por otra parte, inexcusables para el desarrollo de la teoría.

Partimos de los individuos humanos integrados en bandas dispersas de *Homo sapiens,* procedentes de la evolución darwiniana de los primates. Suponemos que estos individuos son hombres —individuos humanos—, pero no son personas. Son, seguramente, más inteligentes, más hábiles que los simios y los homínidos coetáneos, pero esto no los hace personas humanas, como tampoco el paso de unas especies de simios a otras mejor dotadas hace de éstas seres humanos. Los hombres primitivos serán, en todo caso, seres personimorfos, pero no son personas; incluso pertenecen a una especie distinta y, si se quiere, mejor dotada que la de sus antecesores, pero según el tipo de especies cogenéricas, con un tipo de distinción, con respecto de las otras especies de simios, como la que media entre unas especies de simios y otras.

El proceso a partir del cual las bandas formadas por estos seres humanos, cada vez más dispersas (no cabe hablar de una «humanidad originaria», en sentido compacto, susceptible de ser entendida desde el «ideal de la humanidad» de los krausistas), emprenderán el camino hacia una especie transgenérica al comenzar a transformar sus relaciones o atributos alotéticos respecto de otras especies (y no ya cuando comiencen a transformarse atributos suyos autotéticos, como suele admitirse ordinariamente, por ejemplo, atribuyendo el

«paso a la humanidad» a un determinado incremento del volumen cerebral, es decir, confundiendo lo que puede ser una diferencia distintiva con una diferencia constitutiva).

Y es preciso reconocer que en los primeros pasos, que tuvieron que ser dados a lo largo de una dilatada etapa de decenas de miles de años, los seres humanos mantuvieron relaciones de dependencia, según múltiples parámetros, respecto de otras muchas especies de animales. No podemos decir, por tanto, que las controlaban o las dominaban, salvo en algunos aspectos relacionados con la caza (de la «caza menor», si es que eran carroñeros de caza mayor). Aspectos que tenían su correlato en aquellos otros según los cuales los animales controlaban a los hombres y, en este sentido, los dominaban.

Suponemos que los hombres primitivos percibían a los animales muchas veces o bien como hermanos, con los cuales conviven (los *achuar* del Amazonas, según Descolá, dicen que la mayor parte de las plantas y animales poseen un alma, *wakan,* similar a la del ser humano), o bien como entidades superiores, numinosas.

La primera etapa del proceso de transformación de los individuos humanos en personas humanas podría ponerse en correspondencia con la etapa que venimos llamando «de las religiones primarias», por las que debieron ir pasando, a su debido tiempo, las diversas sociedades humanas.

La evolución de estas sociedades humanas, a través de la evolución de su tecnología y de su organización social, determinará el cambio progresivo, aunque lento, de las relaciones de dominación y control entre los hombres y los animales.

No se trata, por tanto, de que aquellos hombres antiguos (el *antecessor,* el neandertal) fueran ya superiores a los restantes primates, tenían características diferentes (bipedestación, morfología de la mano) que les permitían utilizar alotéticamente determinados recursos (palos, fuego) que les dieron lenta y acumulativamente ventajas selectivas. Y en este proceso de intervenciones («institucionalizadas») cada vez más complejas, a las cuales sus propios organismos fueron adaptándose, y no al revés, pudo ir conformándose la institución de la persona y no de un modo uniforme (unívoco), sino según las características de las bandas dispersas de las que procedían. No cabe hablar,

por tanto, de una línea ortogenética «programada» en cuanto a rasgos autotéticos (como pudiera serlo el aumento del volumen craneal: el cráneo del Neandertal supera en algunos centímetros cúbicos el cráneo del Cromañón). «No estaba escrito el destino evolutivo» que iba a conducir de los hombres primitivos a los hombres modernos y a las personas humanas. Con inicialmente ligeras diferencias aleatorias en los órganos alotéticos de intervención en el medio, los hombres se encontraron situados en posiciones cada vez más ventajosas que les fueron permitiendo, mediante el dominio de los demás animales, y aun de los otros hombres menos adelantados, distanciarse de ellos, e ir tomando su posición de «señores de los animales». Es en este proceso de distanciamiento, de conformación y consolidación de su nuevo estatus, en donde irá configurándose la institución de la persona humana, en sus diferentes variedades, no siempre compatibles entre sí, y, por supuesto, nunca definitivamente acabada.

Los métodos de caza serán cada vez más eficaces y, sobre todo, dará comienzo un proceso de domesticación y control de ciertas especies de animales. Aquellos animales que no pudieron ser «controlados positivamente», es decir, domesticados, serán controlados al menos negativamente, defensivamente. Para decirlo con las palabras que Platón pone en boca del Ateniense, en el libro III de las *Leyes* (681a): «Después de ello [de la dispersión de las familias organizadas bajo la autoridad —«control»— del padre] he aquí que los hombres se congregan en mayor número, formando mayores comunidades y se dedican al cultivo del campo, primeramente al de las laderas de las montañas; *y construyen en su torno unos valladares de piedra, como muros de defensa contra los animales feroces*». [Subrayado nuestro.]

Y llega la época, que ponemos en correspondencia con la época de las religiones secundarias avanzadas, en las cuales los animales numinosos reales van desapareciendo y son sustituidos por animales mitológicos antropomorfos que ya no pueden «controlar» a los hombres porque no existen (y los hombres lo saben de algún modo, por el mismo hecho de distinguir sus imágenes zoomórficas de los animales de carne y hueso). Época en la cual las relaciones asimétricas de dominación de los animales respecto de las bandas humanas van borrándose, y van invirtiéndose o rotando en la forma de relaciones de dominación o de control de los hombres respecto de los animales. Es el momento en el cual algunas figuras divinas humanas asumen precisamente atributos que tienen que ver con su dominación sobre los animales (Cibeles como «señora de los animales», Hércules, Orfeo, etc.).

Es la época en la cual los hombres comienzan ya a distinguirse de los animales como si éstos fuesen una totalidad enfrentada a ellos mismos. La época en la cual los hombres (en realidad, los diversos grupos humanos) comienzan a abandonar la «costumbre» de considerarse a sí mismos como una especie más entre las especies animales, venciendo la resistencia del «relativismo zoológico originario». Todavía Platón, en *El político*, pone en boca del Extranjero una doctrina zoológico-relativista radical, que parece llegar a persuadir a Sócrates (puntualicemos, como lo hace Platón: al joven Sócrates): «Te pregunté cómo convendría conducir la educación de los rebaños [entre ellos los rebaños humanos; poco después, el Extranjero clasificará a los rebaños en dos grandes grupos: rebaños de animales con cuernos y rebaños de animales sin cuernos; de suerte que las sociedades humanas habrán de ser consideradas como rebaños de animales sin cuernos y el político, como un tipo de pastor propio de este tipo de rebaños]. Y me dijiste, en tu precipitado ardor, que había dos especies de seres animados, una que comprende a los hombres y otra que abarca a todos los animales restantes».

Sócrates joven admite que así lo ha hecho, utilizando sólo dos nombres: «Hombre» (para la especie de los hombres) y «animales» (para todas las demás especies), y no advierte por qué haya de arrepentirse. Y es entonces cuando el Extranjero le replica: «Obraste como hubiera obrado cualquier animal dotado de razón [humana, sobrentenderemos], la grulla, por ejemplo, si distribuyendo los nombres según su procedimiento tuviera a las grullas por una especie distinta [y enfrentable] de la multitud de animales y se hiciera honor a sí misma, mientras confundiendo a todos los demás seres, incluso a los hombres, en una misma categoría, les aplicara indistintamente el nombre de animales».

El Extranjero actúa como un taxónomo que delimita *especies* de animales, géneros, tipos (por ejemplo: «animales con cuernos»), dejando a cada uno en el sitio del tablero taxonómico que le corresponde

en el conjunto de la multitud de especies y géneros de la Naturaleza, y dejando de lado la cuestión de la superioridad de unos respecto de otros. Simplemente, atiende a sus características distributivas autotéticas (diríamos: genómicas y etológicas). Y, por este motivo, encontrará injustificado que una especie se ponga enfrente de todas las demás.

Pero precisamente la persona humana, según la concepción «institucional» que estamos exponiendo, comienza a constituirse en ese proceso de «ponerse enfrente de todas las demás especies animales», es decir, de no reconocer a ninguna por encima de ella. Y no en virtud de una megalomanía subjetiva, sino por haber controlado, de hecho (o estar en proceso de controlar), a todas ellas. Y esto mediante su «razón», que implica tecnología, poder, institución. Por ello, la condición propuesta por el Extranjero: «Si las grullas tuviesen razón humana» es tautológica, pues de ahí se deriva que si no lo hacen es porque no tienen esa razón (o poder), es decir, porque no son personas humanas. Y entonces el Extranjero, que dialoga con Sócrates joven, nos descubre sin quererlo el motivo por el cual los hombres pueden comenzar a ser personas, y por qué no lo pueden ser las grullas (añadimos, ni los simios): porque no tienen capacidad para enfrentarse, dominar y controlar a todos los demás animales (añadamos: linneanos y no linneanos), para constituirse como reyes del reino animal.

Lo que implica además que la persona no puede definirse según el formato lógico de las clases porfirianas (autotéticas), sino según el formato de unas clases que se caracterizan por su disposición alotética, es decir, por sus relaciones asimétricas con los términos de otras clases.

Entre estas relaciones alotéticas nos referimos a las relaciones de dominación; y decimos, por tanto, que las personas, respecto de los simios, se definen por la dominación de los animales. Y añadimos que aunque esta relación es universal a los hombres de los diversos poblados, ciudades o culturas, no es una relación conexa: un grupo de hombres no domina siempre a otros hombres, sino que puede ser también dominado por ellos.

De donde la personalidad implicará el proceso de desarrollo de estas líneas de dominación de unos hombres por otros, de los esclavos por los señores, de los explotados por los explotadores. Es en este proceso, y no por otorgamiento divino, como podrá aparecer la

figura de la persona humana, cuyo límite es la persona soberana que controla o domina a todas las demás. Es decir, Dios, que es, en este punto, la misma idea de persona humana llevada a su límite (nos referimos al Dios de las religiones terciarias, y al Dios de la teología natural, y no a los dioses de las religiones secundarias o al Dios de las teologías dogmáticas).

Y como es imposible de hecho tratar a la persona divina como si fuera una persona real presente en el mundo, la persona humana revertirá sobre los sujetos humanos que, dominados por otros, llegan, por rotación, a dominarlos según otras líneas, de un modo duradero. Y éste es el campo de aquellas asimetrías, que transformadas en simetrías, pueden dar lugar a las normas del derecho, como «conquista permanente de los oprimidos sobre los opresores».

Acaso la imagen más intuitiva del proceso de rotación de las relaciones asimétricas de dominación entre los animales y los hombres la obtenemos comparando la situación originaria, que describe el Ateniense de las *Leyes*, la situación de las fieras rodeando a los muros del poblado humano («con una gran habitación común en el interior») y la situación final constituida por las fieras ya introducidas por los hombres en el interior del recinto urbano, pero rodeadas de hombres y encerradas en el circo, en el zoo, o en el laboratorio.

La persona humana no es un concepto unívoco, sino análogo

Esto quiere decir que las morfologías de la persona humana que se irán formando en el proceso de evolución de la especie humana no serán uniformes: que el tipo de persona humana que haya podido formarse en el Egipto faraónico de las primeras dinastías tendrá una morfología muy distinta de la que pueda corresponder al tipo de persona propio de la Grecia clásica de los tiempos de Sócrates. Tampoco cada persona individual, dentro de cada morfología, tendrá por qué ser igual (precisamente en cuanto a su personalidad, no ya en cuanto a sus dotes, coeficiente mental, inteligencia, gustos, etc.) a las demás.

Sería preciso —enfrentándonos con la concepción univocista de la persona humana («los hombres en cuanto personas son todos igua-

les entre sí»)— hablar de «grados» en la misma condición de persona, dentro de cada tipo morfológico (sólo de un modo puramente formal y negativo cabría decir que todas las personas, en cuanto tales, son iguales, en sentido unívoco). Lo que por lo demás no constituye ninguna novedad, salvo para quienes, desde una concepción sustancialista de la persona, suponen que la persona, en cuanto sustancia, no admite grados. El cardenal Cayetano, en su *Tratado sobre la analogía*, sugiere la posibilidad de interpretar la idea de persona como un «análogo de desigualdad», del mismo modo a como la idea de cuerpo de la tradición aristotélica, cuando se aplica a los astros o a los cuerpos vivientes en la Tierra, o a los cuerpos minerales, no sería unívoca, sino análoga de desigualdad (véase la traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría del *Tratado sobre la analogía de los nombres*, de Cayetano, Pentalfa, 2005).

Sin embargo, y sin perjuicio de las diferencias, la analogía entre los diversos tipos de personas en las diferentes sociedades humanas nos llevaría a reconocer la realidad de unos procedimientos, también análogos, de conformación de los individuos humanos de esas sociedades como personas. Estos procedimientos no podrían dejar de tener que ver, desde luego, con las instituciones normativas, jurídicas principalmente, pero también sociales y religiosas, orientadas a atribuir unas *obligaciones* (o «deberes») a los individuos humanos identificados ya con un nombre propio (ceremonias de natalicio, de adolescencia, etc.). *Y, a partir de esas obligaciones asignadas, los individuos podrán conquistar la condición de sujetos de derecho* (con ayuda, desde luego, de otros individuos que mantengan con ellos relaciones de parentesco, de amistad o de magisterio), cuando ellos sean capaces de satisfacer sus obligaciones.

No en todas las sociedades humanas todos los individuos humanos en ellas nacidos o a ellas incorporados pueden llegar a alcanzar, por institución, la condición de persona. Las sociedades esclavistas, que han constituido la base de las organizaciones más poderosas de las sociedades políticas antiguas (y modernas: no es posible olvidar la necesidad histórica de la esclavitud de los negros en los orígenes de los Estados Unidos de Norteamérica como potencia actual) están estructuradas sobre relaciones de dominación y control de los señores sobre los esclavos. Y si los esclavos pudieron convertirse en personas, en sujetos de derecho, fue debido a su lucha permanente, y a su esfuerzo de reivindicación, muchas veces heroico. Y si pudieron convertirse en sujetos de derechos, no fue porque recibieran graciosamente la condición de personas de quienes tuvieran la potestad de otorgársela; fue debido a que alcanzaron el poder (y la racionalidad por tanto para administrarlo) para conquistar su nueva condición. (La rebelión de los esclavos romanos en tiempos de Espartaco careció del poder y racionalidad suficientes para alcanzar la libertad: aquellos esclavos pretendieron no tanto destruir el orden esclavista romano, objetivo al que no podían aspirar, sino huir de él, sin calcular bien sus fuerzas en relación con las fuerzas de Pompeyo: de hecho, como es sabido, fueron todos crucificados. La glorificación de Espartaco es puramente retórica.)

La condición de persona la adquieren los individuos humanos por institución, y no deben creer que la poseen «por naturaleza», como si fuera un derecho natural o divino: esto es sólo una ficción jurídica. Los individuos humanos deben saber en todo momento que así como no pueden perder su condición humana más que por la muerte, pueden perder, en todo o en parte, su condición de personas, por mucho derecho natural o divino que crean tener.

No solamente en el ámbito de las diferentes sociedades los individuos humanos que las forman se organizan según relaciones asimétricas de control y de dominación que implican la limitación de las unidades individuales en su condición de sujetos de derecho, es decir, de personas; también entre las diversas sociedades se establecen relaciones asimétricas de dominación, y pretensiones de dominación recíproca que pueden hacer mutuamente incompatibles a estas sociedades hasta el extremo de llevarles a la guerra.

La resolución de los desequilibrios derivados de estas asimetrías en las líneas de la dominación y el control sólo podría llevarse a cabo (si nos atenemos a las premisas expuestas) no mediante el decreto fulminante de algunas autoridades internacionales, pero que carecen de instrumentos de coacción suficientes, ni tampoco de un «consenso universal solidario» entre todos los individuos humanos. Aquel decreto tendría que tener poder para ser cumplido; y, en cuanto al

«consenso universal solidario», no puede proponerse como un medio, puesto que precisamente es el fin, y por tanto es, como tal medio, una mera ficción.

El equilibrio de las diversas líneas de dominación de una sociedad, y de la sociedad global, se va haciendo y derramando en el sistema total, pero en ningún caso el equilibrio puede mantenerse, aunque sea por breves momentos, sin la violencia (por lo menos la violencia del derecho penal, por ejemplo). Y en cualquier caso, el modelo de una sociedad de personas con igualdad efectiva de derechos es sólo un modelo de papel con el que se emborrachan los demócratas fundamentalistas. Como es una mera igualdad sobre el papel la igualdad que alcanzan los individuos que pertenecen a una sociedad democrática constituida como un Estado de derecho. Sin duda, esta igualdad es muy real, aunque abstracta, respecto de otras sociedades; pero es muy superficial, aunque los ciudadanos más vulgares del Estado de bienestar se encuentren con ella, como consumidores, plenamente satisfechos.

La persona humana no es definible positivamente por atributos autotéticos; requiere atributos alotéticos

La idea de persona humana, siempre que la entendamos al margen del sustancialismo tradicional («supuesto de naturaleza racional»), se nos da siempre, desde un punto de vista histórico, en contextos de poder, control o dominación. Sólo en un terreno metafísico cabe hablar de «libertad» al margen del poder; sólo cabe concebir a la persona como sujeto de derechos si existe un poder suficiente para conquistar, recibir, mantener o reivindicar los derechos que constituyen su libertad, o su poder. Lo que corrobora la tesis según la cual la persona humana implica multiplicidad de personas y, por tanto, multiplicidad de individuos humanos que han logrado transformarse en personas, en la medida en que han llegado a ser sujetos de derechos. (Cabe afirmar que el problema filosófico más importante contenido en la cuestión de la persona humana es el problema de la transformación evolutiva o histórica del individuo humano en persona, y no

directamente del animal en persona; *porque entre el simio y la persona hay que intercalar siempre al hombre.*)

Venimos suponiendo que el entendimiento del proceso de transformación del individuo humano en persona está bloqueado lógicamente cuando consideramos a los individuos humanos como términos o elementos de una clase definida por atributos autotéticos, aunque éstos sean acumulativos en calidad y excelencia (por ejemplo, el conocimiento o la inteligencia). Porque el conocimiento o la inteligencia son, por sí mismos, atributos autotéticos del individuo, y un individuo humano no es más persona que una abeja porque pueda resolver el problema de Fermat, y la abeja no; también la abeja resuelve problemas de localización de la fuente de alimento o de la construcción de celdillas hexagonales, y no por ello es persona. Si nos atuviésemos a criterios autotéticos para definir a la persona, llegaríamos al absurdo al que llega Frank J. Tipler, por ejemplo, cuando define la persona como «aquel programa de ordenador capaz de superar el criterio de Turing» (*La física de la inmortalidad,* 1994, trad. española, Alianza, Madrid, 1996, capítulo 4). Pues absurdo es admitir una definición de persona que establece la posibilidad de confundir un programa de ordenador, por complejo que sea, con una persona humana; y si Tipler cree haberlo logrado, es porque ha personificado, al modo del animismo, el programa de ordenador (el propio «criterio de Turing» ya es alotético).

Sólo si la clase de los individuos humanos es redefinida por medio de atributos alotéticos interespecíficos, sería posible aproximarnos a una definición de la persona humana a partir de los individuos humanos. Una definición que fuera capaz de incorporar o recoger los «materiales históricos» empíricos que son considerados comúnmente como personales o como personas humanas.

En este sentido ensayamos aquí la definición de persona humana a partir de las relaciones de dominación o de control en la medida en que estas relaciones no se circunscriben al campo intraespecífico (circular) de la «especie mendeliana humana», sino que se extienden también a campos interespecíficos (angulares) integrados por animales capaces de ser considerados como sujetos corpóreos, y que, en este sentido, por sinécdoque, podrían ser llamados «personifor-

mes» o «personimorfos» (a la manera como se llama «raciomorfa» a la conducta de la garrapata cuando se arroja sobre la oveja lanuda). Lo que no quiere decir que la chimpancé *Washoe* sea una persona, como parece creerlo Roger Fouts (en su libro *Primos hermanos, lo que me han enseñado los chimpancés acerca de la condición humana*, 1997, pág. 39, por ejemplo, de la traducción española en Ediciones B, 1999). *Washoe* tiene de persona tanto como de racionalidad humana tiene el castor al construir sus diques.

El individuo humano no alcanza la condición de persona humana por acumulación de atributos autotéticos, acumulación capaz de superar a la de los simios (inteligencia, puntuación en coeficiente intelectual, adquisición de destrezas, intensidad de sentimientos...) —subrayamos de nuevo que ésta es la perspectiva en la que se sitúan los defensores de la igualdad entre hombres y simios—, *sino por la conquista de atributos alotéticos* (de relaciones con otros individuos humanos o no humanos), de los cuales no conocemos otros más pertinentes, para recoger el material empírico etológico e histórico evolutivo, que los atributos que tienen que ver con las relaciones de dominación o de control, en la medida en la cual estas relaciones nos permiten desbordar la clausura o inmanencia de las clases o especies. Pero no por los procedimientos habituales de las comparaciones analógicas de atributos autotéticos de cada especie, según criterios de valoración necesariamente subjetivos («la persona humana es más inteligente, o más libre, o tiene sentimientos más refinados que el chimpancé», o bien, «los chimpancés tienen sentimientos más refinados que las personas humanas»), sino por confrontaciones positivas reales, como pueda serlo la confrontación, para tomar el ejemplo anterior, del control que la paloma, en la caja de Skinner, tiene sobre la caja y sobre el individuo humano que la manipula, y el control que este individuo tiene sobre la paloma y sobre la caja que él mismo fabricó.

La categoría «persona humana» se configura según las coordenadas expuestas en el proceso mediante el cual los individuos humanos logran entretejerse en una red compleja (multilineal y ramificada) de relaciones de dominación o control mutuo, al menos parcialmente, sobre sujetos animales, humanos o no humanos, y cuando en el curso de este proceso comienza a adquirir un puesto en las líneas asi-

métricas de la dominación; un puesto que resultará cada vez más inasequible para otros sujetos operatorios de especies distintas, o incluso de la misma especie humana, en circunstancias determinadas. Por ejemplo, circunstancias prehistóricas —el hombre moderno es superior al hombre antiguo en cuanto a su capacidad de dominación.

En época histórica tendremos que tener en cuenta los procesos de apersonalización de fetos monstruosos, o de despersonalización por degradación cerebral o ética, capaz de transformar a un individuo personalizado en una persona cero, sin perjuicio de que, por ficción jurídica, se le mantenga el estatuto de persona (aunque privada cautelarmente de algunos derechos civiles o políticos). Asimismo en el presente, una población humana de reducido tamaño y que utiliza tan sólo un idioma vernáculo necesariamente limitado estará obligadamente dominada por sociedades de radio más amplio capaces de comprender la estructura de la población envuelta, de un modo asimétrico: es imposible que la población que sólo dispone de su lengua vernácula pueda llegar a comprender la complejidad del mundo en el que viven las sociedades envolventes; aunque formalmente los individuos de ambas sociedades sean considerados todos iguales en cuanto sujetos de los derechos humanos, una población que solamente hable, pongamos por caso, el guaraní en su estadio vernáculo jamás podrá llegar a comprender el estado actual del mundo analizado por las ciencias si previamente no sustituye su lenguaje vernáculo por una lengua más desarrollada como el español, el inglés o el francés. Las ideologías que intentan mantener a las poblaciones indígenas en la pureza de sus costumbres y lenguajes vernáculos las están condenando a mantenerse en situación perpetua de servidumbre por parte de las potencias envolventes.

La persona humana se nos presenta, en todo caso, como una figura individual, dentro de la «sociedad de personas», lo que obliga a redefinir la individualidad a partir de los cerebros individuales como «centros de control», y no a partir de los organismos individuales íntegros (al menos si se quiere mantener la consideración de personas diferenciadas a los hermanos siameses inseparables).

Los atributos personales del individuo humano son atributos que, en cuanto alotéticos, pueden adquirirse o perderse de un modo más

fácil de lo que pueden hacerlo los atributos autotéticos de ese individuo humano. El individuo humano, como el individuo simio, no puede perder sus atributos humanos o simiescos sin perder al mismo tiempo su existencia.

Las personas forman una *clase oblicua*, que no es unívoca

Ahora bien, la rotación de las originarias relaciones asimétricas de dominación establecidas entre los animales y los hombres primitivos y la consolidación de estas relaciones de dominación y control de sentido inverso (al control sostenido de los hombres respecto de los animales) nos permiten establecer la idea de una clase oblicua (en el sentido que hemos dado a esta expresión en el punto 4) constituida por todos los términos del dominio de esas relaciones de dominación. Y como sabemos, la clase oblicua así constituida (que comprende a todos los individuos humanos constituidos, a través de sus grupos, en personas humanas) no es una clase unívoca, sino más bien una clase de clases diferentes (correspondientes a las diferentes sociedades, poblados, ciudades, «vallados contra los animales», culturas, Estados), incluso mutuamente ignorantes, en muchos lapsos de tiempo, de sus respectivas existencias.

La persona humana como familia de instituciones análogas, a veces enfrentadas entre sí

Concluimos: las líneas generales que hemos trazado para esbozar una teoría histórico-institucional de la persona humana nos conducen a una concepción de la persona humana como institución que se desarrolla a lo largo de una evolución antropológica e histórica resultante del entretejimiento de dos dialécticas que, en algún tramo del proceso evolutivo, aparecen confundidas, separadas en otros y casi siempre disociadas: la dialéctica de la dominación humana intraespecífica («circular») y la dialéctica de la dominación humana interespecífica («angular»).

La persona humana no puede considerarse, según la concepción expuesta, como una institución unívoca y acabada, sino como una institución en constante proceso, puesto que los individuos humanos, ya constituidos como tales, no por ello disponen de un único «canal» para transformarse en personas, sino de diversos canales o modelos casi siempre en conflicto mutuo.

En cualquier caso, la persona humana, desde las coordenadas del materialismo filosófico, no podría considerarse como el «rey del universo», como el sujeto o sociedad de sujetos capaz de controlar y dominar (si esta relación tuviera sentido cuando la referimos a entidades inanimadas) la integridad de los contenidos de la Naturaleza, e incluso (como algunos biólogos evolucionistas, como Haldane, enardecido por una filosofía fundamentalista de la ciencia, han sugerido alguna vez) «llegar a controlar la propia evolución». La realidad es muy otra. La persona humana, la «humanidad», si se prefiere, no sólo no posee el control de las fuerzas desencadenadas en la Tierra, o sobre la Tierra, por terremotos, tsunamis, tornados, meteoritos, glaciaciones; mucho menos tiene el control sobre el curso de los astros y sobre el destino de las galaxias, sobre la evolución del Sol hacia su estado de enana roja, o sobre la evolución de las estrellas o sobre el Big Crunch, supuesto que éste sea el destino de nuestro universo. El hombre, en cuanto persona, incorporado a una sociedad de personas, tiene el control y el dominio, eso sí, de los animales linneanos, que tienen la condición de sujetos operatorios, y este control es un componente esencial para seguir ocupando el puesto que le corresponde en el Universo como persona.

Algunos —con ideas de estirpe espiritualista o sustancialista— alegan que, al menos la dialéctica interespecífica de la dominación de la persona humana sobre los animales, está ya acabada, gracias al desarrollo de la Genética y de la Etología, y que, en nuestros días, no puede tomarse como criterio de dominación el control sobre los animales linneanos, que ya han sido reducidos prácticamente a la condición de autómatas. El título de gloria que hace siglos podía alegar la persona humana —el haberse erigido en dominador de los animales— sería hoy un título demasiado modesto para una persona consciente de su libertad, de su dignidad y de su poder. Una per-

sona, consciente del puesto que ocupa en el Universo, debería dejar de lado semejante título: *Aquila non capit muscas*.

Sin embargo, podemos asegurar que existe hoy un gran número de personas que no podrían aceptar hoy de ninguna manera estas consideraciones: todas aquellas personas, y son millones, que creen en la existencia de los extraterrestres, es decir, en la existencia de los «animales no linneanos». Animales no linneanos cuyo poder de control y dominación sobre los hombres desconocemos por completo. Pero es en función de ellos (creamos o no en su existencia, o simplemente la consideremos con algún grado de probabilidad) como podemos asegurar que la dialéctica «angular» interespecífica de la persona humana (respecto de otros sujetos animales, aunque sean no linneanos) sigue presente en la definición de persona humana, en la medida en que su «libertad-de» no puede admitir la existencia de sujetos operatorios capaces de controlar y dominar, en cualquier momento, a la persona humana.

III. CRÍTICA

¿Cómo enjuiciar, desde la concepción de la persona humana que hemos esbozado, la proposición socialista española de extender a los simios (o a los animales) algunos o todos los derechos humanos, lo que implica, desde la concepción expuesta, considerarlos como personas? De un modo muy crítico, por no decir absolutamente adverso.

En efecto, *no podríamos hablar de derechos de los simios, o de su consideración como personas, si no los introdujéramos en la sociedad de las personas humanas*, es decir, si nos limitásemos a dejarlos en paz en sus boques, sin molestarlos, sin investigarlos, manteniéndonos a respetuosa distancia, sin mantener contacto con ellos, no pedido por ellos.

Ahora bien, *para otorgar derechos humanos a los simios habría que comenzar por exigirles obligaciones muy concretas*: por ejemplo, la obligación de trabajar, de cumplir una función social que justificase la retribución que recibirían de la sociedad humana, en la medida en que fueran recibidos como personas integrantes de esa sociedad. Sólo de este modo podrían reclamar sus derechos.

Pero ¿acaso los simios estarían dispuestos a asumir tales obligaciones? ¿No preferirían, como los orangutanes de Borneo, fingir que no son personas para no tener que asumir obligaciones, y la burocracia que ellas conllevan, «para evitar que los hombres los hicieran trabajar»?

En cualquier caso, los simios sólo merecerían el título de personas, como sujetos de derechos, si tuvieran capacidad, poder y decisión para reclamarlos y exigirlos.

Pero ¿dónde se ha visto a un simio o a un grupo de simios reivindicar derechos laborales, sindicales, sanitarios, educacionales, religiosos o políticos? Si un chimpancé, un gorila o un orangután, aislado o en grupo, ataca a otro grupo de hombres, no será para reivindicar ningún derecho, sino para ejecutar las pautas de una conducta de agresión, cualquiera que hayan sido los desencadenantes de tal conducta.

Es además por completo gratuito suponer que en un futuro más o menos próximo los simios de alguna especie determinada, tras una educación adecuada (o tras un proceso de evolución espontánea), puedan llegar a reclamar algún tipo de derechos civiles o políticos.

Pero lo más importante es esto: que en el caso de que esto ocurriera, en un momento dado, les sería necesario a los hombres no ya otorgarles cualquier tipo de derechos, sino negárselos de plano. Porque, si se presentase una situación semejante, los simios se nos revelarían como sujetos potencialmente peligrosos e incompatibles con nuestra misma condición de personas soberanas. Tendríamos que temer la posibilidad de que estos simios, transformados en personas simiescas (nunca humanas, por supuesto), pretendieran dominar y controlar a los hombres. Posibilidad que ha sido explorada varias veces en obras literarias o cinematográficas que giran en torno al tema del *Planeta de los simios*. Tema que no hay que confundir, como es frecuente, con el tema de los extraterrestres, como animales no linneanos: los simios del *Planeta de los simios* se sobrentienden, desde luego, como animales linneanos.

En consecuencia, carece por completo de sentido tratar de «otorgar» cualquier tipo de derechos humanos a sujetos operatorios que no son personas humanas ni pueden pretender serlo jamás si mantienen la morfología de sus cuerpos. *La proposición socialista confunde lamentablemente lo que sería la proposición de una norma de*

«buen trato» hacia los simios, norma dirigida a las personas humanas a título de obligación (no de derecho) de las personas humanas, pero en ningún caso norma dirigida a los propios simios, con la proposición de unos derechos de pura ficción. Confusión que podría ser el principio, o acaso el resultado, de otras muchas confusiones. Por ejemplo, la equiparación de los simios con individuos humanos con capacidades disminuidas, por edad, enfermedad o incluso por razones étnicas (para algunos, éste sería el caso de los pigmeos, papúas y otros grupos humanos). Porque la equiparación de los simios a estos sujetos humanos «disminuidos» implica necesariamente la equiparación de estos sujetos humanos con los simios, en el sentido del racismo de los nazis: «Entre un hombre ario y un hombre negro hay más distancia que la que media entre un hombre negro y un simio». (Por supuesto, estas ideas no las inventaron los nazis, tenían precedentes en materialistas monistas del siglo XIX, como Luis Büchner, por cierto, uno de los precursores de la Etología.)

Además la proposición para extender los derechos humanos a los simios oculta la necesidad de justificar las «normas de buen trato», justificación que se da por evidente, sin serlo. Se supone como evidente (no se sabe bien en función de qué principios) que yo debo dar un buen trato a «mis amigos los chimpancés». Pero ¿acaso este buen trato no presupone que yo me he hecho previamente amigo de ellos, y hasta les he enseñado ASL (ellos ningún lenguaje pueden enseñarme a mí)? ¿Y qué necesidad o qué obligación tenía yo de hacerme amigo de los chimpancés? En todo caso, esta necesidad u obligación no procede de una exigencia de los chimpancés, sino de impulsos míos, más o menos oscuros (en el sentido psicoanalítico). O sencillamente de un interés, carente de todo misterio, en busca de un trabajo gratificante, acaso de un trabajo orientado a escribir una tesis doctoral.

El impulso de acercarme a los simios, y sobre todo, el impulso a tenerlos cerca, trayéndolos al zoo, o a nuestro jardín, supone ya una intromisión en sus vidas que es efecto inequívoco de la conducta de dominación y de control propia de la persona humana. Acaso buscamos con ello proporcionarnos un ayudante a nuestro servicio (como ocurre con el perro), o un bufón, o simplemente un animal de compañía.

Es cierto que, aunque no supiéramos la razón por la cual hubiéramos de seguir la norma (incluso imponerla a las demás personas) de tratar bien a los animales, parece indiscutible que debiéramos obedecer a esta norma, en lugar de a la contraria, en el supuesto de que los animales los tuviéramos cerca, domesticados o controlados. Y descartamos aquí los casos —que son la mayoría— en los cuales nuestro trato con los animales está determinado por intenciones depredadoras, aunque en estos casos también se justifica la norma del buen trato a los asnos, mulos, caballos, gallinas, cerdos o conejos, hasta que llegue el momento de hacerlos trabajar, de estudiarlos en un laboratorio como cobayas, y sobre todo en el momento de sacrificarlos, de «asesinarlos», para comérnoslos. (Entre otras cosas porque este buen trato sería un signo más de nuestra dominación sobre los animales, en cuanto instrumentos inofensivos, a los cuales un buen trato conserva y mejora en provecho nuestro: mejora la carne, mejora la obediencia, como conserva y mejora el cuchillo con el buen trato que podamos darle.)

Pero nada de esto justifica una ley no ya de reconocimiento del derecho de los animales, pero ni siquiera de una ley de buen trato a los animales que desborde la perspectiva pragmática (el maltrato gratuito a nuestros «instrumentos» es un despilfarro económico, y acaso el síntoma de alguna dolencia psíquica de las que dan materia al trabajo de los psiquiatras).

Más aún, aun asumiendo, desde luego, la norma del «buen trato», e incluso la posibilidad de su regulación legal (supuesto que ella fuera necesaria en una sociedad «desmandada», es decir, supuesto que la regulación no obedeciera simplemente a los impulsos burocráticos de un intervencionismo propio de defensores de un Estado centralista), quedan sin explicar, desde el punto de vista político, los motivos que podríamos llamar «de agenda» que han llevado al grupo socialista a anteponer lo que objetivamente sólo puede ser una proposición de buen trato a los simios y a los animales en general, a las proposiciones orientadas a regular el «buen trato» a los niños o adultos hambrientos o sin techo de África, de Asia, de Europa... o de España.

Y sabemos que, al menos en Europa, muchos de quienes son calificados de vagabundos sin techo repudian la oficiosidad intervencionista de quienes solidaria o caritativamente buscan meterles en la casa de

acogida o en la clínica, cuando lo que ellos desean, en nombre de su libertad, es que nos retiremos un poco de ellos para no quitarles el Sol.

FINAL

Con todo, lo más grave de la proposición del Grupo Socialista lo ponemos en el terreno *estrictamente político*, más que en el terreno *antropológico-doctrinal*, terreno político relativo a los problemas implicados en la teoría del derecho, en la teoría de las relaciones de igualdad, en la teoría de la persona humana en su relación con el hombre y con los simios.

Lo que reprochamos a la proposición socialista es, ante todo, el hecho de haber sido propuesta, un error político grave que ciframos en el *simplismo* de esta propuesta. No podemos reprocharles el desconocimiento de una argumentación como la que aquí hemos ofrecido, que no conocen y acaso no pueden entender. Pero sí tenemos que reprocharles la creencia que los proponentes tienen de haber alcanzado —intuido o concluido en virtud de un razonamiento infantil propio de un pensamiento Alicia— la evidencia de que los simios merecen el reconocimiento de derechos humanos y de que esta evidencia simplista está en la línea del progreso, sin haberse parado a analizar los principios y consecuencias de la proposición, antes de presentarla en el Parlamento de la Nación.

Por tanto, nuestro reproche consiste en acusar a los proponentes de presentar un proyecto inane y redundante.

Inane, porque debieran saber que es imposible dar nada (por ejemplo, unos derechos) a quien no tiene capacidad de recibir, teniendo por evidente lo que no lo es, sin mayor análisis.

Redundante, porque con ese «otorgamiento» de derechos se pretende atribuir algo que ya se posee en la normativa de las sociedades contemporáneas, a saber, la normativa del buen trato a los animales.

El fundamento de nuestro reproche se refiere, por tanto, a la irresponsabilidad de unos diputados que deciden presentar una proposición de intención progresista, desde el punto de vista político, fundada únicamente en razonamientos propios del pensamiento Alicia, cuando además esta proposición es inane y redundante.

Capítulo 6

SOBRE LA SOLIDARIDAD

Piensa Alicia: «El principio de Solidaridad —que podría expresarse en este precepto: "Debéis ser solidarios"— es la norma ética más segura que los hombres hayan podido llegar a formularse como guía en su marcha por los caminos que conducen a una paz universal y duradera».

I. PARÁFRASIS

Alicia, al proponer esta sentencia sublime —al menos como tal la siente ella—, cree encontrarse en disposición de abarcar panorámicamente, a través de su «principio de solidaridad armónica», una multitud de situaciones que corroboran, confirman, verifican o dan apoyo a la profunda verdad que ella advierte en su precepto.

Podría decir Alicia (o alguna hija o hijo suyo): «¿Acaso no es admirable la conducta altruista, por no decir heroica, de un grupo de "bomberos sin fronteras" que van a ayudar a las víctimas de un terrible terremoto, en nombre de su solidaridad con ellas?».

¿Y cómo no admirar también la decisión de los voluntarios jóvenes que deciden, solidariamente, aproximarse a un lazareto para convivir con los leprosos?

Alguna hija o hijo de Alicia pudo también haber escuchado entusiasmado el himno que el sindicalista Ralph Chaplin ofreció al mundo el 17 de enero de 1915. Un himno famoso en el que la palabra *solidaridad* sonaba en el curso de una música vibrante (*Solidarity*

forever! For the Union makes us strong), música que, por cierto, procedía de un himno religioso compuesto hacia 1856 por William Steffe con la letra *Glory, Glory, Hallelujah!*

También algún hijo o hija de esta Alicia progresista que hubiera visitado la España del primer tercio del siglo XX hubiera podido constatar como el «principio de solidaridad» inspiraba los más avanzados movimientos sociales y políticos de la época. En 1906 pudo tener noticia de la asociación Solidaridad Catalana, en 1907, de Solidaridad Obrera, en 1911, de Solidaridad de Obreros Vascos..., en 1923 la asociación Los Solidarios fue encabezada por los anarquistas Ascaso, Durruti y García Oliver (por cierto, e inexplicablemente para Alicia, en el mismo año Los Solidarios se hicieron responsables del asesinato del arzobispo de Zaragoza, cardenal Soldevilla). ¿Y cómo podría Alicia no recordar al heroico sindicato polaco Solidaridad, que, encabezado por Lech Walesa y bendecido por Juan Pablo II, también polaco, fue uno de los arietes que contribuyó más eficazmente al desmoronamiento de la Unión Soviética?

Pero cuando Alicia, acaso ya desde el Cielo, pueda dirigir una mirada a las cosas de la Tierra, y, en particular, de Europa y de España durante los últimos años del Estado de bienestar (consecutivos a aquella caída de la Unión Soviética), podrá volver a «palpar» la importancia trascendental de su principio. Verá como el principio de solidaridad preside proyectos políticos tan ambiciosos y universales como el proyecto, surgido de España y aceptado por otros muchos países, de la Alianza de las Civilizaciones. ¿En qué otra base podría apoyarse esta Alianza de las Civilizaciones, si no es en la solidaridad entre las mismas? Pero también en proyectos aparentemente más modestos o cotidianos, y también acaso más «entrañables» —pensará Alicia—, como puedan serlo el proyecto de los «Médicos solidarios sin fronteras», el proyecto pedagógico de las «Paellas solidarias los jueves por la tarde», o el proyecto del «Comercio justo orientado al consumo responsable y solidario».

Sólo un desalmado, concluirá Alicia, podría interponer sombras al luminoso principio de solidaridad. Porque ¿acaso hay algo más claro y radiante que la solidaridad humana, la solidaridad universal entre los hombres y, por qué no decirlo, la solidaridad entre todos los vivientes de la Tierra y del Cielo, en cuanto la virtud de la Solidaridad es capaz de introducir en el mundo la paz, el amor y la felicidad?

II. ANÁLISIS

Solidaridad personal y solidaridad impersonal

La muchedumbre de conductas y situaciones que Alicia y sus hijos e hijas comprenden bajo el principio común de la Solidaridad no es, desde luego, un conjunto uniforme. Es evidente que la solidaridad de un sindicato anarquista no es del mismo género que la solidaridad de los consumidores justos; ni la solidaridad de las civilizaciones puede ser de la misma clase que la solidaridad de los bomberos sin fronteras.

Se hace, por tanto, necesario, el análisis de esta muchedumbre o clase heterogénea de conductas que Alicia agrupa bajo el rótulo de «conductas solidarias», es decir, se hace necesario descomponer esta clase heterogénea en subclases, órdenes, géneros y especies. No vaya a ser que las especies o géneros u órdenes... de la solidaridad sean tan heterogéneas e incluso tan contrapuestas entre sí que pueda concluirse que, por decirlo así, no cabe ni siquiera hablar de una «solidaridad entre las diferentes solidaridades». Esto comprometería, sin duda, la aceptación de un significado unívoco del rótulo Solidaridad, como supuesta idea o concepto común o unívoco de las diferentes formas o modos (especies o géneros) de la solidaridad.

Es obvio, por lo demás, que caben muchos criterios de clasificación y que algunos pueden dar lugar a clasificaciones (o análisis) de la Idea de Solidaridad más prolijas o sobrias que otras, o bien a clasificaciones o análisis más superficiales o prolijos que otros. Y que no necesariamente los análisis o clasificaciones más copiosos garantizan su mayor profundidad.

Comenzamos circunscribiéndonos a la solidaridad personal (es decir, a la solidaridad entre sujetos corpóreos operatorios personales) en tanto arrastran connotaciones éticas, morales, jurídicas o políticas, es decir, dejando de lado las significaciones impersonales u objetuales de la solidaridad entre objetos inanimados o, por lo menos, no ope-

ratorios. Y, dentro de la solidaridad personal, la clasificación general más sobria posible, que es la clasificación dicotómica, nos permite distinguir en la idea de solidaridad dos grandes modos, que denominaremos respectivamente *solidaridad definida* y *solidaridad indefinida*.

Solidaridad definida y solidaridad indefinida

Esta clasificación de los modos de solidaridad no excluye, en absoluto, la posibilidad de desplegar otros análisis orientados a determinar clases de solidaridad más abundantes y precisas. Sobre todo si tenemos en cuenta que las distinciones entre los dos modos que vamos a dibujar, como modos fundamentales de la solidaridad, no van referidas tanto a los conceptos corrientes de solidaridad que de hecho son utilizados en la práctica, conceptos que, desde la perspectiva de la distinción que presentamos, podrían aparecer oscuros y confusos. Por ejemplo, el concepto de solidaridad contenido en el himno de 1915, que acaso se concebía según el modo indefinido, podría estar ocultando un modo de solidaridad definida, que sería preciso desvelar.

La distinción entre los modos de solidaridad definida e indefinida la trazamos a partir de criterios estrictamente lógico-formales. El criterio de esta distinción es análogo al que utilizamos en otro lugar al distinguir las «izquierdas definidas» de las «izquierdas indefinidas»: la definición o indefinición, en este caso, se establecía por relación a un tercero, el Estado. La distinción entre solidaridad definida y solidaridad indefinida también va referida con respecto a un tercero, que será preciso determinar.

La solidaridad personal, en tanto es una relación (ya sea definida, ya sea indefinida, en el sentido que daremos después), la circunscribiremos, en un primer momento, a un campo de términos constituidos por individuos o personas humanas; en un segundo momento, la ampliaremos a sujetos no humanos, a animales, linneanos o no linneanos.

Dejamos de lado por tanto, como hemos dicho, las acepciones de solidaridad referidas a campos de términos no personales, ante

todo, la solidaridad entendida entre términos de campos inorgánicos, respecto de los cuales la solidaridad cobra un significado objetivo, por lo demás muy común; pero también la solidaridad entre los seres vivientes, pero no subjetuales, por su conducta operatoria, sino objetuales, como cuando hablamos de la solidaridad entre vegetales, hongos y otros términos de una biocenosis.

La solidaridad entre seres orgánicos, no personales ni subjetuales, como puedan serlo los unicelulares o las criaturas botánicas, tiene un alcance más próximo al de la solidaridad entre seres inorgánicos que al de la solidaridad como relación entre sujetos humanos o animales operatorios (tales como simios, perros u osos). La diferencia la ponemos en que la solidaridad entre hombres y personas humanas (o entre personas entre sí), o entre animales, como sujetos operatorios, o entre hombres y animales, se mantiene en un terreno operatorio muy próximo al campo de la ética, de la moral, del derecho o de la política, del cual quedan marginadas las relaciones de solidaridad que puedan mediar entre los seres vivientes que no son sujetos operatorios (por ejemplo, si se habla de la solidaridad existente entre árboles, arbustos, hongos, microorganismos, etc., que constituyen una comunidad botánica concreta de las que estudia la Fitosociología). Cuando hablamos de «la solidaridad» entre organismos botánicos, nos referimos estrictamente a la interdependencia biológica que entre ellos existe; una interdependencia que no implica conductas operatorias de los términos solidarios o interdependientes en una comunidad de vida.

Con mucha mayor razón excluimos del campo de la solidaridad personal (ética, moral, jurídica o política) las relaciones de solidaridad en el sentido de mera interdependencia, simétrica o asimétrica, que puedan establecerse entre cuerpos inorgánicos: por ejemplo, cuando hablamos de que una barra metálica A, después de haber sido soldada firmemente a la barra B, es solidaria con ella; o bien, cuando alguien advierte (Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées*, cap. VI, párrafo 52) cómo en la esfera del reloj el minutero conduce a la aguja de las horas sin que ésta conduzca a aquélla: «En otras palabras, el movimiento de la aguja de las horas es solidario [solidaire] del de la aguja de los minutos, mientras que el movimiento de la

aguja de los minutos es independiente [insolidario, diríamos] del de la aguja de las horas».

Esto no quiere decir que el concepto de solidaridad objetual (mecánica u orgánica) no pueda ejercer muchas veces el papel de modelo para establecer un tipo de solidaridad personal estable, firme y duradera entre personas. Pero en este caso estaríamos ante un uso metafórico, es decir, traslaticio y no directo, como cuando decimos, hablando de una familia determinada: «La solidaridad entre los miembros de esa familia era tan firme como pudiera serlo la solidaridad entre las vigas de hierro soldadas en la estructura metálica de la cubierta de su casa: los miembros de esa familia sólo se separarían con la muerte, o con un incendio que derritiera aquellas vigas». Parece claro que la solidaridad entre los miembros de esta familia está siendo ahora vista desde el punto de vista de su firmeza, por comparación con una solidaridad mecánica que compromete a las partes; pero esta comparación es una mera analogía que no dice nada absolutamente acerca de la naturaleza de la solidaridad familiar de referencia, cuya génesis, estructura y alcance es por completo diferente a la de la solidaridad de la estructura metálica.

La solidaridad entre los hombres y las personas humanas

Comenzamos, por tanto, con la solidaridad por antonomasia, a saber, aquella que tiene directamente que ver con el campo de la ética, de la moral, del derecho, de la economía, de la política o de la religión; es decir, con el campo que contiene a los seres humanos y a las personas humanas. Comenzamos el análisis de la solidaridad circunscribiéndonos a la solidaridad humana, y aún más, a la solidaridad entre las personas humanas.

La solidaridad entre los hombres que aún no han alcanzado, por institución, la condición de personas, o que la han perdido, tiene un tratamiento diferente, muy próximo por cierto al que reclama la «solidaridad animal» entre simios, mamíferos o aves. La «solidaridad» entre dos hermanos siameses inseparables, la solidaridad de los hermanos Bunker, por ejemplo, tiene un componente orgánico que se

mantiene en un plano zoológico similar al que tiene la solidaridad entre las liebres siamesas que describió Feijoo a propósito del estudio que hizo sobre un «monstruo bicípite humano» que había nacido en Medina Sidonia el 29 de febrero de 1736. La solidaridad orgánica de los siameses se mantiene por tanto en un plano distinto de la solidaridad personal entre esos hermanos (sin perjuicio de que sobre esa solidaridad orgánica podría haberse establecido otra solidaridad personal ulterior). Parece ser que los hermanos Chang y Eng Bunker, a partir de su solidaridad orgánica, mantuvieron una solidaridad personal muy aceptable, por lo menos hasta los últimos años de su vida, en los cuales la convivencia entre ellos llegó a ser espantosa. ¿Cabe mayor solidaridad personal que la que mantuvieron estos dos hermanos cuando después de cumplir treinta y dos años (en 1843) contrajeron matrimonio respectivamente con las hermanas Adelaida y Sarah Anne Yates (que, por cierto, no quisieron ni oír hablar de los proyectos de sus novios, cuando pretendían ser separados quirúrgicamente, ante el fundado temor a su muerte), con las que tuvieron «solidariamente» veintiún hijos? Los hermanos Bunker constituyen un ejemplo asombroso de la posibilidad de coexistencia o compatibilidad de una solidaridad orgánica vitalicia con una coexistencia personal en el terreno de las normas del derecho de familia; y, a la vez, de la imposibilidad o incompatibilidad entre una solidaridad orgánica y el cumplimiento pleno de las normas universales de derechos humanos: ¿no nos lleva al humor negro una aplicación a su caso, o a otros similares, del artículo 20 de la Declaración de 1948, relativo al derecho de asociación? ¿Y la aplicación del artículo 13, sobre el derecho de libre circulación de cada persona humana?

Cuatro situaciones de solidaridad humana

Atengámonos (y ya es mucho) a las personas humanas en situaciones normales, de individuos con organismos separados, que son los más frecuentes. Podemos distinguir cuatro situaciones teóricas bien diferentes: (1) solidaridad entre grupos de individuos (en el límite, un solo individuo) con otros grupos de individuos humanos; (2) soli-

daridad entre grupos de individuos y la totalidad (teórica) de los individuos humanos (la «Humanidad»); (3) solidaridad entre la totalidad de los individuos humanos (la «Humanidad») y un grupo de individuos humanos; y (4) solidaridad entre la totalidad de los individuos humanos (la «Humanidad») y la totalidad de los individuos humanos (la «Humanidad»).

Llamamos *solidaridad definida* a la solidaridad que se establece en situaciones (1). Podríamos llamarla también solidaridad moral (de grupo) o política (que se establece fundamentalmente entre personas pertenecientes a una sociedad política).

Llamaremos *solidaridad indefinida* a las solidaridades que se establecen en las situaciones (2), (3) y (4), es decir, entre individuos humanos o grupos *conceptuados* como si se ajustaran a alguna de estas situaciones.

Ahora bien, mientras que el concepto de solidaridad definida, por su positividad (unas relaciones establecidas entre grupos humanos o personas humanas definidas), no parece presentar en principio, al menos, dificultades especiales, en cambio, la solidaridad indefinida podría considerarse como metafísica, utópica, no positiva. Y, desde luego, de límites borrosos que desbordan los de la persona, incluso del hombre. Pues ¿cómo establecer una relación entre un grupo definido de personas y una Humanidad que no puede asumir la condición de término de una relación? O, a mayor abundamiento, entre la Humanidad y la Humanidad, es decir, la relación reflexiva de solidaridad (que es aliorrelativa y no reflexiva: carece de sentido la «solidaridad de un individuo consigo mismo») entre la Humanidad y ella misma.

Sin embargo, cabe una interpretación más favorable a las solidaridades dadas en situaciones (2), (3) y (4). Sería suficiente acaso interpretar esa «humanidad» como conjunto de grupos humanos cualesquiera. Y esto supuesto, la «solidaridad indefinida» nos llevaría al concepto de solidaridad más próximo a la definida (entre grupos o individuos concretos) sin más que ampliar esa definición a «cualquier grupo humano que pueda organizarse». De este modo, cuando hablamos de solidaridad de un grupo con la Humanidad (situación 2) o de la Humanidad con un grupo (situación 3), nos estaríamos refiriendo a las solidaridades buscadas, proyectadas o establecidas entre un grupo dado con cualquier otro grupo humano; o bien de la solidaridad de todos los grupos humanos con uno dado (lo que nos remitiría a la situación 4). Y esta situación corresponde a la solidaridad de cualquier grupo humano con otro grupo humano cualesquiera, aleatoriamente escogido.

Ahora bien, la solidaridad indefinida de un individuo o grupo humano con cualquier otro grupo humano, fundada en su mera condición de hombre, en tanto que abstrae sus componentes personales, y por tanto, cuando la solidaridad se fundamenta en su condición de hombre, cuidando de su vida si está enfermo o aprisionado (un pigmeo, un papúa, un musulmán, un cristiano, un terrorista, un «hombre de bien»), no tendría por qué detenerse en la especie *Homo sapiens*. En realidad, desborda sus límites y se extiende a otros organismos vivientes con los cuales convive. Es la solidaridad que impulsa a los bomberos a jugarse su vida para salvar a un gato que se encuentra agazapado en la viga de algún tejado de una casa en llamas. Es decir, una solidaridad que ya no tiene un significado formalmente personal, de carácter ético, moral o político, y que por tanto no es una solidaridad propiamente dicha. Sus fundamentos serán muy distintos (simpatía, compasión...) y su análisis ya no corresponderá a la ética, a la moral, a la política, sino a la Psicología o a la Etología.

Dos modalidades de la solidaridad definida

La solidaridad definida puede presentarse de dos maneras:

A) Como solidaridad simple o directa entre los grupos o individuos solidarios. Es una situación de interdependencia mutua, ya sea pacífica, ya sea polémica. Dos empresas que se prestan servicios mutuamente (en la industria, en el comercio) pueden, bajo la forma de un *holding*, llamarse solidarias definida y pacíficamente (aunque su solidaridad siempre se establecerá frente a la competencia). Dos empresas o grupos en competencia mutua, dos equipos de fútbol (y en general dos grupos en juego con ganancia cero), son grupos solidarios de modo polémico: se necesitan para que el juego continúe, pero su relación es constitutivamente polémica. Como símbolo de

esta solidaridad podríamos tomar los Dióscuros, hermanos siempre juntos solidariamente, pero siempre luchando entre sí.

B) Como solidaridad compleja u oblicua. Ahora la solidaridad se establece no directamente, sino a través de terceros grupos. Cuando esta mediación es pacífica, podría denominarse amistosa. Es el caso de los hermanos que mantienen relaciones solidarias en función de la mediación de los padres, vivos o muertos, ya sea por razón de afecto, ya sea por expectativa de herencia. Cuando la mediación es polémica, la solidaridad será mediada a la contra.

La mejor ilustración de solidaridad definida a la contra que podemos ofrecer la encontramos en el ejemplo español de solidaridad que ya hemos mencionado, entre quienes constituyeron en octubre de 1922, en Barcelona (tras largos años de peripecias revolucionarias), el grupo de Los Solidarios: el leonés Buenaventura Durruti, Francisco Ascaso, Juan García Oliver, Liberto Callejas... *Los solidarios* se organizaron sistemáticamente contra terceros, a saber, los representantes del «capitalismo explotador»; se organizaron contra el «pistolerismo de la patronal», atracando bancos y en el mismo año de 1922 asesinando al gobernador de Vizcaya y en junio de 1923, como hemos dicho, al cardenal Soldevilla, arzobispo de Zaragoza. ¿Cabe una definición más precisa, en la práctica, de los terceros contra los cuales se establecía la solidaridad anarquista? Otra cosa es que la definición teórica de esos terceros, como representantes de la patronal capitalista, fuera tan de brocha gorda —incluso para los revolucionarios marxistas— que su determinación empírica estaba llamada al fracaso. ¿Qué tenía que ver el cardenal Soldevilla, que no tuvieran que ver otros cardenales o funcionarios, con la «patronal explotadora»? Sólo aquello que una «teoría» delirante, para consumo de fanáticos, quisiera ver.

Las solidaridades simples como aspectos abstractos de solidaridades complejas

Ahora bien, aun reconociendo la posibilidad de cualquiera de estas formas de solidaridad definida, nos inclinamos a considerar como casi puramente teóricas las solidaridades simples o directas. En una sociedad compleja las solidaridades amistosas entre personas o grupos de personas no son jamás simples, porque las personas o los grupos humanos están siempre inmersas en redes más amplias de individuos o grupos; por consiguiente, sus relaciones de solidaridad están siempre mediadas, en diverso grado, por relaciones complejas, y en ningún caso plenamente armónicas. En este sentido, nos inclinamos a considerar a las solidaridades simples como casos límites (muy poco probables, efímeras y en realidad abstractas) de solidaridades complejas.

Según esto, ante una situación presentada como situación de solidaridad simple, lo primero que habrá que pensar es que se trata de una apariencia abstracta de una situación de solidaridad compleja.

Las solidaridades armónicas (amistosas) implican siempre algún tipo de antagonismo

Mutatis mutandis, diremos otro tanto de las dos formas distinguidas en las sociedades complejas, las amistosas y las antagónicas o polémicas. Comoquiera que es muy improbable, por no decir imposible, que una red compleja de grupos solidarios ante terceros pueda mantenerse aislada de otros grupos externos capaces de poner en peligro a los grupos solidarios complejos, habrá que pensar siempre que lo que se nos presenta como un grupo solidario mediante terceros está en rigor inserto en una red más amplia de grupos que ponen en peligro la relación. Es decir, que la solidaridad compleja amistosa deberá ser considerada siempre como un fragmento abstracto de unas redes de solidaridades complejas de índole polémica o antagonista.

Esto nos permite concluir que como prototipo (o primer analogado) de una relación de solidaridad definida, simple o compleja, hemos de escoger siempre a la solidaridad compleja polémica.

Solidaridades indefinidas

Y si pasamos ahora a considerar a las solidaridades indefinidas —las cuales caen prácticamente bajo la ideología Alicia de las solida-

ridades armónicas—, después de lo que hemos dicho, tendremos que concluir que estos tipos de solidaridad son antes solidaridades intencionales que efectivas. Son más bien proyectos ideales de solidaridad que solidaridades positivas o, si se prefiere, solidaridades ideológicas, es decir, ideas de solidaridad que, aun presentándose como amistosas, tienen como fundamento una subtendida relación polémica.

Esto es evidente cuando el término Humanidad es entendido de un modo enteramente indefinido y global.

Pero cuando se acepta que esta humanidad ha de irse concretando en grupos definidos, pero no fijos, sino recurrentes o aleatorios, entonces es evidente que las situaciones de solidaridad indefinida han de reducirse a situaciones de solidaridad definida, pero no fijas, sino recurrentes. Y con ello volvemos de nuevo a la condición de la solidaridad definida, a la condición de la solidaridad antagónica como prototipo de toda solidaridad.

Según esto, las solidaridades que ideológicamente se consideran como amistosas y simples son en rigor complejas y antagónicas y, más aún, proceden de éstas.

Ahora bien, la idea de solidaridad polémica, al transformarse ideológicamente en una idea de solidaridad armónica, cambia de significado y «desciende» desde la plataforma antropológica o biológica originaria hasta una plataforma inorgánica abstracta o mecánica que, por supuesto, se reaplicará al propio campo antropológico. Sin perjuicio de lo cual este campo antropológico quedará contemplado desde la misma perspectiva «inorgánica y abstracta» (por ejemplo, en la figura del «hombre máquina»).

Se trata de un proceso análogo al que tiene lugar en la *Teoría de las ideologías.* «Ideología» fue un término acuñado por Marx con un explícito componente polémico: una ideología es un sistema de ideas socialmente arraigado en un grupo o clase social, en tanto está enfrentado a otros grupos o clases sociales. Sin duda, es posible (y frecuente) «desactivar» el componente dialéctico-polémico del término «ideología» reteniendo sólo sus contenidos representativos, doctrinales, interesados, etc. Pero entonces, la teoría de las ideologías «desciende» de la plataforma sociológica o política y pasa a asentarse en la plataforma psicológica en la que se incubó en los tiempos de Destutt de Tracy.

También la idea de una solidaridad armónica resulta ser, casi siempre, por no decir siempre, ingenuamente interesada. Valga como ejemplo lo que ocurrió con las Comunidades Autónomas en las que España quedó organizada a raíz de la Constitución de 1978. Se concibió en un principio la *solidaridad* entre estas regiones como una solidaridad armónica; sin embargo, el transcurso de los años reveló la naturaleza polémica de esta solidaridad política. Una polémica latente entre las Comunidades Autónomas, en la medida en la cual se interpreten las Autonomías como meros Estados preparatorios de una independencia soberana.

En la solidaridad polémica, que consideramos como fundamento de la Idea polémica de solidaridad, el antagonismo desempeña formalmente un papel constitutivo, o bien un resultado inducido por la propia solidaridad. De aquí la conveniencia de distinguir una solidaridad de antagonismos constitutivos y una solidaridad de antagonismos inducidos, según tres tipos u órdenes de antagonismos:

Antagonismos de primer orden, que dan lugar a la solidaridad antagónica de primer orden. Es la solidaridad de igualdad unívoca de los solidarios contra terceros, constitutiva del concepto jurídico de solidaridad; por ejemplo, la solidaridad definida en el artículo 1137 del Código Civil español es de primer orden. También la «solidaridad sindical proletaria» contra los capitalistas («proletarios de todos los países, uníos»).

El componente polémico y dialéctico que habría de inspirar la «dictadura del proletariado», fundada en la solidaridad proletaria, sería puesto entre paréntesis por la solidaridad armónica de la socialdemocracia o afines, la solidaridad de las organizaciones patronales contra las sindicales, o la solidaridad de los «bloques históricos» (en el sentido de Gramsci) o la de los Frentes Populares (que reunían a anarquistas, comunistas y socialistas, principalmente contra «la derecha»). O la solidaridad del sindicato polaco llamado (no sin cierto autismo) «Solidaridad» de Lech Walesa contra la Unión Soviética. También es solidaridad antagónica, de tipo político, la solidaridad constitutiva de las ligas de Estados formadas contra terceros (la Liga aquea, los «cinco reinos cristianos» de la España medieval contra el islam, la solidaridad de los países no alineados en Bandung, en la

OTAN o en el «Pacto de Varsovia», la solidaridad de los bloques de la guerra fría. En el Congreso de Porto Alegre de 2002 sonó la divisa «antiglobalización solidaria».

La solidaridad antagónica de primer orden suele asumir la forma de una estructura metafinita, en tanto que cada parte solidaria se identifica de algún modo con todas las demás: el ataque a un miembro de la liga Aquea sería interpretado como un ataque contra todos los demás miembros solidarios.

Antagonismos de segundo orden, que se establecen entre las mismas partes solidarias y en donde la igualdad entre los miembros opuestos es puramente analógica o posicional. Es la solidaridad propia de una biocenosis, o la solidaridad de dos ejércitos enemigos, unidos cooperativamente en la batalla (si un ejército huye, la batalla no puede celebrarse). Sin la cooperación del antagonista no existe la unión solidaria de los Dióscuros: Cástor y Pólux sólo pueden coexistir luchando. Este concepto de solidaridad cubre también, por supuesto, los antagonismos de los juegos de competición tales como el boxeo, el fútbol o el ajedrez; y a la solidaridad de segundo orden podría reducirse la solidaridad entre los polos eléctricos de signo contrario.

Antagonismo de tercer orden: las solidaridades fundadas en este tipo de antagonismo pueden ser ampliamente ejemplificadas: cada familia solidaria no implica la solidaridad de las familias entre sí (la solidaridad entre los términos de un campo no es relación conexa, y entre los grupos solidarios, antes que solidaridad, hay siempre emulación, antagonismo, etc.). Tampoco las empresas competitivas, ni los Estados, ni las democracias, son mutuamente solidarias. Ni tampoco la solidaridad entre los ciudadanos de la democracia *A* y la de los ciudadanos de la democracia *B* implica la solidaridad de la democracia *A* y *B* entre sí.

Nos encontramos ante las situaciones en las cuales las disyunciones inducidas por la partición de un conjunto *U* entre cuyas partes se define una relación de igualdad (o de equivalencia) entre sus partes; relación que suponemos es universal (afecta a todos los elementos del conjunto), pero no conexa (no afecta a cada par de individuos cualesquiera del conjunto). Esta relación de igualdad determina una partición de este conjunto en clases disyuntas (habría que decir: insolidarias). Es la situación derivada del lenguaje de palabras, en tanto define una relación universal al conjunto de todos los hombres; pero la relación no es conexa, porque no todos los que hablan un idioma pueden hablar con los que hablan otro idioma: el «humanismo» toma aquí la forma de torre de Babel.

En el límite, la solidaridad de tercer orden es la solidaridad de antagonistas entre solidarios en sí mismos armónicos. Por ejemplo, la solidaridad entre todos los trabajadores del mundo (la «solidaridad entre nosotros» de la que hablaba el *Manifiesto de los Trabajadores Internacionales de la Sección de Madrid a los trabajadores de España* de 1869 se concibe como una solidaridad originalmente armónica —sin perjuicio de componentes coyunturales de antagonismo de primer orden—, enfrentada a las «diferentes ideas» [solidaridades] religiosas, de nacionalidades, «o sea, el llamado amor patrio y a las diferentes opiniones políticas que nos han dividido»).

La solidaridad originaria

En cualquier caso, la solidaridad, en su forma de solidaridad compleja antagonista, ha sido la forma originaria, según la cual la idea de solidaridad apareció históricamente en el terreno de la ética, la moral, la política, etc. Podemos llamarla, por eso, «idea de solidaridad en sentido clásico».

Aparece esta idea clásica de solidaridad en situaciones en las cuales los grupos antagónicos, aunque no sean simétricos y constitutivos, son inducidos a partir de las relaciones asimétricas dadas.

Nos referimos ante todo a un tipo de solidaridades antagónicas que consideramos como solidaridades inducidas en antagonismos de primer orden, de los que antes hemos hablado.

Evolución de la idea de solidaridad a partir de su sentido «moderno»

Se admite generalmente que el término «solidaridad» —como término del vocabulario ético, moral o político— fue acuñado por Pedro

Leroux, en su libro *La Grève de Samarez, poème philosophique*, París, 1863. Lo que no quiere decir que este término no fuera utilizado anteriormente no ya como sustitutivo del término «fraternidad», sino como corroboración metafórica, y por vía mecánica, de este mismo término.

Así, en la *Historia de la Pintura* de Pi Margall, publicada en 1851, leemos: «Del dogma de la unidad divina [proclamada por Jesucristo] deriva inmediatamente el de la unidad humana, el de la solidaridad y el de la fraternidad universales; del de la solidaridad y la fraternidad la igualdad absoluta de todos los que componen la humanidad en el tiempo y en el espacio». Pi Margall añade que Jesucristo, sin embargo, no logró sistematizar, ni poner en práctica, sus aspiraciones, que habrían sido frustradas por la Iglesia católica. Sin embargo, Leroux (que había nacido en 1798, el mismo año que Augusto Comte) ya había desplegado una intensa acción ideológica (fue la voz del grupo de socialistas utópicos llamados los «humanitarios») y política en la revoluciones de 1830 y 1848, en las que fue encarcelado junto con Blanqui y Raspail. Amigo de George Sand (cuya novela *Spiridion*, de 1839, refleja la influencia de Leroux), polemizó con el eclecticismo de Victor Cousin, con Proudhon, etc. Tras una vida llena de penurias (entre otras cosas para sacar adelante a su ocho hijos), murió en París en el año de la *Comuna* (1871); en 1838 publicó *De l'egalité*, en 1839, *Réfutation de l'eclecticisme*, y en 1840, *De l'Humanité, de son Principe, et de son Avenir*.

La solidaridad, en sentido moderno, deriva de otras acepciones previas, sobre todo jurídicas

Ahora bien: el término «solidaridad» al que Leroux imprimió el nuevo significado «humanitario» en el terreno social-político (en realidad era una idea cuyo significado se alcanzaba eliminando los componentes polémicos para quedarse con los componentes armónicos de la idea) no fue desde luego creado por él. Leroux mismo lo dice en *La Grève de Samarez*: «Yo he sido el primero en tomar de los legistas el término de solidaridad para introducirlo en la filosofía

[diríamos nosotros: para transformarlo desde su condición de concepto jurídico, hasta su condición de Idea], es decir, según mi opinión, en la religión: he querido reemplazar la caridad del cristianismo por la solidaridad humana».

En efecto: el término *solidaridad*, y el adjetivo correspondiente («solidario»), eran tecnicismos (conceptos) propios del vocabulario jurídico y lo siguen siendo. Un caso de transformación de conceptos en Ideas.

En el Derecho Civil español, dentro del capítulo de *las obligaciones* (que pueden ser individuales o colectivas, o como se dice técnicamente, mancomunadas) la solidaridad figura como una especie de mancomunidad. Hay obligaciones mancomunadas cuando existe pluralidad de deudores o de acreedores. Las obligaciones mancomunadas pueden ser *simples* (por regla general cuando son divisibles: cada deudor viene obligado por una parte de la obligación y cada acreedor tiene derecho a una parte de la prestación) o *solidarias* (cuando son indivisibles, y cada uno viene obligado por el todo o tiene derecho al todo). La solidaridad, o mancomunidad solidaria, exige pluralidad de personas: acreedores respecto de deudores y relativa a ambos. De aquí las tres variedades de la obligación solidaria: activa (de los acreedores), pasiva (de los deudores) y común. En el derecho romano se presumía la solidaridad (supuesta la mancomunidad) debido a la naturaleza de la *stipulatio*; en la *Novísima Recopilación* la presunción va a favor de la mancomunidad (libro 10, ley 10, título 1), así también en el Código Civil español (art. 1137) se presume la mancomunidad, mientras que la solidaridad debe ser probada siempre. La solidaridad puede existir aunque acreedores y deudores no estén ligados del mismo modo y plazo (art. 1140 del Código Civil). En virtud de la solidaridad cada acreedor tiene derecho a reclamar el todo de la prestación, sin perjuicio de la obligación de los otros; cada deudor puede ser reconvenido por el todo de la obligación, sin perjuicio de las obligaciones concertadas para distribuir las responsabilidades.

Se discute mucho entre los «legistas» sobre cuál es la naturaleza de la obligación solidaria. Puede tener como origen un pacto expreso; algunos le dan la categoría de un mandato, otros de ficción de un mandato de unos a otros deudores y de unos a otros acreedores,

porque de ese modo los deudores solidarios, además de serlo por sí mismos, resultan garantes o fiadores mutuos.

Muy importante para nosotros (teniendo en cuenta la teoría de la solidaridad social que León Bourgeois propondría a finales del siglo XIX, y de la que hablaremos más abajo) es la aproximación del origen de las obligaciones solidarias a la figura, procedente de la interpretación de un texto de Gayo, del *cuasicontrato*. En el derecho romano sólo se reconocía como causa de obligación al contrato y el delito; pero había también obligaciones nacidas de un *ex quasicontrato* y de un *ex quasidelicto*. Se trataba de actos lícitos y voluntarios, en los que no hay convención expresa, pero de los que resultan obligaciones recíprocas o no recíprocas (por ejemplo, cuasicontratos en el cobro de lo indebido, en la administración de bienes ajenos, en la comunidad de bienes o en la adición de la herencia). Justiniano las reguló en su *Institutiones* (libro III, cap. 27).

Pero la solidaridad jurídica también puede originarse en la determinación expresa de la última voluntad, o en sentencia firme, o en disposición de la ley. Se distinguen dos tipos de solidaridad. Por un lado, la solidaridad de las obligaciones contractuales establecidas por pacto o ley, cuando se consigue esta forma de responsabilidad. Sucede así con los foreros, en el pago de esta especialidad enfitéutica, cuando el señor puede exigir la pensión completa de cualquiera de ellos, en el caso en el que fallasen los demás solidarios. Por otro, la solidaridad de prestación que no es producto de pacto (y se asigna a la última voluntad o a sentencia firme con cláusula de solidaridad, en caso de co-reos de un delito, con responsabilidad civil, de co-tutores...).

Es muy importante subrayar el carácter renunciable envuelto en el concepto jurídico de solidaridad (carácter paradójico desde la posterior Idea general y metafísica de la solidaridad) por parte del acreedor a favor del deudor solidario. Lo que suscita la duda, en cuanto a la extinción de la obligación, si son varios los deudores (habría el peligro de que un acreedor y un deudor de mala fe perjudicasen a otros acreedores simulando una renuncia total de la deuda). El artículo 1143 del Código Civil establece: «La novación, compensación, confusión o remisión de la deuda, hecha por cualquiera de los acreedores solidarios o con cualquiera de los deudores de la misma clase

extinguen la obligación...». La renuncia a la solidaridad produce diferentes efectos, según los supuestos. Por ejemplo, la renuncia de todos los acreedores a todos los deudores produce novación en cuanto a la naturaleza del vínculo; si todos los acreedores renuncian a favor de uno solo de los deudores, subsiste la obligación solidaria para los demás deudores, pero reducida la parte correspondiente al deudor a quien se remitió la solidaridad; la realizada por uno de los acreedores en obsequio de todos los deudores produce novación parcial.

El concepto de «bloque histórico» que Gramsci propuso para dar cuenta de determinadas «convergencias» aparentemente establecidas a veces contra natura, entre movimientos, corrientes, partidos u organismos políticos, no tiene que ver con una «alianza de clases», sino más bien con una confluencia o solidaridad de elementos de la «base económica» de una sociedad con elementos de la «superestructura» (intelectuales orgánicos) con el objeto de obtener el control de la sociedad civil mediante la hegemonía de las clases dirigentes cuando logran el consenso de las clases subalternas (obviamente, frente al control que pudiera llegar a ejercer la clase antagonista, es decir, el bloque histórico de la clase antagónica).

El sentido moderno de la solidaridad es el de la solidaridad indefinida

La idea de solidaridad, en el sentido que hemos denominado solidaridad indefinida, y que es una acepción «moderna», no clásica, deriva, sin embargo, de la acepción clásica, pero sometiéndola a una transformación, por indefinición, que la convierte en una Idea cuasi metafísica, en una solidaridad intencional más que efectiva, puramente ideológica. Es la idea de solidaridad con la cual Alicia se ha encontrado: Idea que simplificará aún más, por indefinición y confusión, hasta su grado extremo.

Pedro Leroux no inventa, pues, el término *solidaridad*: lo toma, o cree tomarlo, como él mismo confiesa, del vocabulario jurídico de los «legistas» (aunque no habría que descartar la influencia en este vocabulario del vocabulario técnico o tecnológico). Pero lo que nos

importa aquí es analizar de qué modo un término técnico (jurídico o tecnológico), delimitado en un *concepto*, se ha transformado en un término «filosófico» (como dice el propio Leroux), es decir, cómo un *concepto* («categorial») se ha transformado en una *Idea* (política, sociológica, humanística, cósmica...). No estamos ante ninguna situación insólita, sino ante la situación ordinaria relativa al curso de la generación de las Ideas a partir de conceptos. Por ejemplo, la Idea de «Mundo», originada por la transformación del concepto de «cofre»; la Idea de «Progreso», derivada del concepto de una escalera de mano o de un graderío; la Idea de «Evolución», generada a partir del concepto de despliegue o desarrollo —*evolutio*— de un rollo de papiro.

Hay varios aspectos interesantes en el proceso de transformación del concepto jurídico en Idea filosófica llevado a cabo por Leroux.

El primero podría hacerse consistir en la eliminación, extirpación o abstracción del componente polémico propio de las solidaridades antagónicas de los «legistas», que hemos clasificado como antagonismos de primer orden. La «Idea filosófica» de solidaridad acuñada por Leroux tiene en efecto un inequívoco formato «armónico» (solidaridad entre todos los hombres), antes que polémico, al menos en el contexto del primer orden de antagonismo (y esto dicho sin perjuicio de que más adelante podamos reconocer a la idea un componente polémico de tercer orden, inducido por su enfrentamiento con otras solidaridades armónicas).

El segundo momento que señalamos sería éste: que no se trata de la transformación de un concepto en una Idea metafórica, o de una mera generalización de un concepto jurídico a campos que lo desbordan.

En efecto, la solidaridad, en el sentido jurídico, es una obligación sobreañadida a los sujetos humanos («postiza», en cierto modo, como postiza es la solidaridad de dos barras metálicas «soldadas» o solidarias a una tercera), pero susceptible de ser extinguida, remitida o renunciada; como obligación, por tanto, contingente —probablemente de aquí procede la definición que el DRAE ofrece del término en su 22.ª edición: «Adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otros»—. En cambio, la solidaridad, en el sentido filosófico que Leroux quiso darle, alcanza la forma de una relación trascendental (o *secundum dici*) que lejos de presuponer ya dada la realidad de los términos de la relación (los sujetos humanos) a ellos sobreañadida, como es propio de las relaciones categoriales («predicamentales»), es constitutiva de los mismos términos y, de algún modo, anterior a ellos; por cuanto en nuestro caso Leroux viene a presuponer que los hombres no podrían existir enteramente al margen de sus relaciones de solidaridad. La «transformación» del concepto jurídico en la idea de Leroux no se queda, por tanto, en simple «generalización» o metáfora: supone una transformación de la categoría misma de relación en la que se dibujaba el concepto jurídico, para dejar paso a otro tipo de (supuesto) vínculo ontológico, el que es propio de las relaciones trascendentales; y además implica un cambio en la modalidad, como hemos dicho.

El mismo Leroux nos ha indicado que el proceso de transformación del concepto jurídico de solidaridad en la idea filosófica de solidaridad por él acuñada estuvo orientado a la sustitución de la idea cristiana de la *caridad* por la idea «laica» de la solidaridad; por lo que nos creemos autorizados a concluir que la idea de solidaridad de Leroux estuvo ya afectada, y no sólo en el ejercicio, de un componente polémico, del tipo que hemos llamado de tercer orden (aun cuando Leroux no parece haber reconocido componentes polémicos de primer orden o de segundo), lo que reforzaría la apariencia armónica y no polémica de la nueva idea de solidaridad.

Ahora bien: la decisión de poner a la caridad, y por tanto a Dios, (el *Deus Charitas est* del Evangelio de San Juan) al margen de la solidaridad, ¿lleva necesariamente a fundamentar esta solidaridad, alejada de Dios, en el Hombre? Si esto fuera así, la solidaridad de Leroux debería ponerse en línea, y aun identificarse, con la idea de la *fraternidad* de la tríada revolucionaria («libertad, igualdad, fraternidad») o con la idea de la *filantropía*. Una Idea que, en la época moderna, se había ido construyendo como implicada en un *humanismo* que se creía capaz de delimitar la idea de Hombre no sólo ante Dios, sino también ante el Mundo (ante el Cosmos).

Se trata del *humanismo absoluto* que ha tendido a poner la «dignidad del hombre» en el hombre mismo. Un humanismo, por cierto y paradójicamente, de estirpe estrictamente cristiana, aunque llevado

al límite; porque el hombre en la tradición judeocristiana es la «obra del último día de la Creación». Sobre todo, en el cristianismo, el hombre es Dios mismo gracias a la unión hipostática en Cristo de la Segunda Persona de la Trinidad y del Hijo de María, que hace que el hombre se sitúe, en la escala del Universo, incluso por encima de los ángeles. En fórmula que Kant, heredero plenipotenciario de la tradición cristiana, acuñó en su *Crítica del Juicio teleológico:* «El hombre es el fin de la Naturaleza». Es el *humanismo absoluto* (absoluto porque en él el hombre queda disuelto de toda relación respecto de Dios y del Mundo) que volverá a resurgir en las posguerras del siglo XX: el humanismo absoluto de Gerhard Kränzlin, o el humanismo vinculado al libertarismo existencial de Sartre.

La idea de solidaridad de Leroux, ¿se fundamenta en un humanismo absoluto?

Pero no es nada seguro que el humanismo de Leroux pueda interpretarse como un humanismo absoluto. Hay múltiples indicios para pensar que la idea de solidaridad que él ofrece, aunque desvinculada del Dios cristiano explícitamente, está también desvinculada de la *fraternidad* (que le parece anticuada) fundada en la filantropía. Indicaciones que sugieren que la solidaridad de Leroux no se concebía tanto marginada del Mundo, sino que se nos ofrecía como emanada de una «solidaridad cósmica y armónica», de un Mundo afín al Cosmos de los panteístas románticos, un Mundo a su vez muy próximo al Cosmos de los antiguos estoicos. Un Cosmos, por tanto, que no implicaba tanto la igualdad entre las partes solidarias cuanto su desigualdad, y aun la gradación del encadenamiento (*syndesmos*) de todas las cosas, desde las más humildes hasta las más elevadas: el hombre ocuparía el lugar intermedio en esta *sympatheia ton holon* de la que habló Posidonio. Como dice George Sheridan, en su estudio sobre Leroux, la Humanidad (para Leroux) incorpora a todas las generaciones anteriores, e implica la comunión espiritual de todos los vivientes. «Era una noción mística de Humanidad, que implicaba la necesidad de una nueva fe o ideal, la religión de la

Humanidad, guía para la reforma social. A la luz de esta nueva *fe solidaria o comunión moral* podía reemplazar a la caridad cristiana como vínculo esencial de las relaciones humanas.»

Una *nueva fe* en la *armonía* de la *solidaridad cósmica* que sigue viviendo en nuestros días y no enteramente separada de ciertas evidencias espiritistas. Escuchamos su música en las palabras de Ilya Prigogine: «Darwin nos enseñó que el hombre está enmarcado en la evolución biológica; Einstein nos enseñó que también lo estamos en un Universo en evolución. El darwinismo implica nuestra solidaridad con todas las formas de vida, con el Universo en expansión, *nuestra solidaridad con el cosmos como un todo*» (Ilya Prigogine & Isabel Stengers, *La nueva alianza*, Gallimard, París, 1979, traducción española, Alianza, Madrid, 1983, pág. 18).

Pero ¿qué tiene que ver esta solidaridad cósmica con la solidaridad entre los hombres, cuando a la palabra *solidaridad* no le damos simplemente el sentido de interconexión (interconexión de todo con todo, interconexión prohibida, por otra parte, por el principio de la symploké, el principio que Platón explica en *El sofista*)? ¿Qué tiene que ver la solidaridad genética, darwiniana (de los hombres con las fieras, con los estreptococos, con los extraterrestres o con los espíritus), con la solidaridad como virtud moral, ética o política? ¿Acaso nuestra solidaridad, en la biocenosis, con los estreptococos no es precisamente el principio de una enfermedad grave, cuyo tratamiento requiere precisamente destruir cuanto antes una solidaridad semejante?

En conclusión: la nueva idea de solidaridad, como principio del humanismo socialista, sería una idea metafísica, muy proporcionada a las ideas que la teoría positivista de la ciencia, y aun el materialismo científico del siglo XIX, desarrollará a lo largo del siglo: Augusto Comte, Claudio Bernard o Federico Engels («existe una muy especial solidaridad de los fenómenos sobre la que hay que llamar la atención de la experimentación», dice Claudio Bernard en su *Introducción a la medicina experimental,* II, 3). Una idea de solidaridad que intenta apoyar la solidaridad humana no ya en el Dios de la caridad cristiana del Evangelio de San Juan, sino en la solidaridad de un universo monista que «la ciencia» parecía redescubrir sobre nuevas bases. Redescubrimiento que llevaría a situaciones muy cer-

canas al ridículo, como la que alcanzó en el caso de Guillermo Ostwald, presidente de la Liga Monista, en su proyecto de fundar la moral humana en el segundo principio de la termodinámica, proclamando, como nueva forma del imperativo categórico, la siguiente máxima: «Obra de tal modo que tus actos presupongan un ahorro de energía capaz de contribuir al aplazamiento de la muerte entrópica del Universo» (un imperativo que fácilmente podía ponerse en comunicación con los ideales del quietismo budista zen).

Y no queremos impugnar este fundamento de la solidaridad en una supuesta ley cósmica por acogernos a los argumentos contra la llamada «falacia naturalista», según los cuales del *ser* de la supuesta solidaridad cósmica monista no cabría derivar el *deber ser* de la solidaridad humana. Bastaría interpretar la solidaridad cósmica como una ley normativa determinista, para que la solidaridad humana quedase también fundamentada como ley esencial. Nuestra impugnación se basa en la impugnación, propia del materialismo filosófico, del monismo implicado en esa supuesta «solidaridad cósmica» que desempeña el papel de antecedente del argumento. Ernesto Haeckel, en su *Historia natural de la Creación* (1868), ya había ironizado sobre la utilización de la idea de solidaridad para referirse a las concatenaciones universales de los fenómenos cósmicos: «Ved, pues, qué es la solidaridad. Si Inglaterra tiene una preeminencia cierta entre las demás naciones, lo debe a su alimentación, esencialmente carnívora. Pero Inglaterra come mucha carne porque tiene mucho ganado; y tiene mucho ganado porque tiene muchos tréboles en los prados; y tiene muchos tréboles porque tiene muchos abejorros; pero los abejorros tienen como enemigos a las ratas; y las ratas no son abundantes cuando hay muchos gatos, y hay muchos gatos cuando hay muchas señoras mayores que los cuidan. Luego el número de señoras mayores tiene una influencia evidente en la prosperidad de Inglaterra. He aquí un ejemplo muy completo de la solidaridad».

La idea de solidaridad, con la que Leroux sustituía la caridad, tercera virtud de las virtudes teologales cristianas, y la fraternidad, tercer ideal de la tríada revolucionaria francesa, se vincula, por tanto, con la caridad y con la fraternidad.

Y así como la caridad cristiana desbordaba el ámbito de lo humano, puesto que su fundamento estaba en Dios —en el Dios de la Revelación, el Dios de san Juan—, así la solidaridad laica, lejos de mantenerse en el ámbito humano, lo desborda también, por cuanto incorpora, si no ya al Dios de la Revelación cristiana, junto con sus Espíritus angélicos (querubines, serafines, etc.), sí a los Espíritus del espiritismo, muchos de los cuales son humanos. Esta conexión entre la idea de solidaridad y el espiritismo se constata claramente entre los krausistas españoles, que parecía que sólo podían encontrar un método para reivindicar su «racionalismo»: atacar a la Iglesia católica, de la que procedían directamente sus tesis espiritualistas, aunque ellos anduviesen buscando fuentes orientales; basta recordar algunos títulos publicados por las editoriales afines al espiritismo: *La milicia negra clerical, Pillerías clericales, Los Perros del Señor o corrupción del Clero* [católico]. En el «catecismo krausista espiritista» del funcionario de Telégrafos Manuel González Soriano, titulado *El Espiritismo es la Filosofía* (San Martín de Provensals, 1881), vemos explícitamente esta conexión entra la solidaridad y el espiritismo; el capítulo XVII de la tercera parte del libro citado tiene como lema: «*Solidaridad Universal* (Principios de la filosofía espiritista)», y comienza así: «Todo lo armónico es solidario». Unos años después, entre las conclusiones aprobadas por el Primer Congreso Internacional Espiritista (Barcelona, 1888) encontramos ésta: «Progreso infinito. Comunión universal de los seres. Solidaridad».

Solidaridad y fraternidad

En cuanto a la Idea de *fraternidad,* lo esencial es subrayar su carácter originario como concepto zoológico, definible por la relación entre los términos de un dominio de la relación «hijo de N». El concepto de fraternidad —dejando aparte, como excepcional, la «fraternidad legal»— se determina internamente, bien sea como fraternidad materna (fraternidad uterina), o bien como fraternidad paterna, o bien como fraternidad total (la fraternidad como relación entre los individuos que descienden de un mismo padre y una misma madre). La fraternidad se generaliza internamente al desarrollar la

relación en sus cuadrados, en sus cubos, etc. (entre los nietos, los bisnietos). La fraternidad dice ascendientes comunes: es la fraternidad ampliada (más allá de la familia nuclear). Aunque el concepto es zoológico, tiene especial aplicación en el campo antropológico, en el que se constituyen familias con nombres propios, posibilidad de registros de nombres y de incorporación legal de hijos no biológicos (por adopción). La fraternidad supone, por tanto, múltiples fraternidades, porque la relación, aunque pueda considerarse universal a todos los hombres, no es conexa. La fraternidad estricta, familiar, se opone por tanto a la relación de ciudadanía, porque las relaciones políticas implican el desbordamiento de las relaciones familiares. Como símbolo sigue valiendo la situación de Rómulo matando a su hermano Remo en el momento de la fundación de Roma.

La fraternidad, al generalizarse, va desvaneciéndose antropológicamente; sin embargo, conserva el sentido de la «relación de sangre» y en este punto la fraternidad adquiere ciertos tintes racistas («fraternidad aria», «fraternidad china», etc.).

La Idea de fraternidad se amplía también en una dirección religiosa cuando el ancestro o padre común es interpretado en términos religiosos como Dios Padre: ahora la fraternidad se funda en la condición de los hombres como hijos de Dios, y de aquí surgió en nuestra tradición la idea de fraternidad entre todos los hombres como hijos de Adán. Pero de hecho estas fraternidades, históricamente, han jugado un papel polémico por la sencilla razón de que no todas las sociedades se acogían al mismo Dios. De otro modo, los hermanos del «pueblo elegido» constituyen una fraternidad distinta y opuesta a la de los «hermanos en Cristo», o a la de los «hermanos musulmanes» (que asesinaron, entre otros, al presidente Nasser). Es muy instructivo analizar la última tanda de resoluciones acordadas por el Consejo Nacional Palestino en su vigésima sesión, celebrada en Argelia del 23 al 28 de septiembre de 1991: el Consejo Nacional Palestino utiliza la idea de fraternidad dentro de un círculo inequívocamente confesional, el islámico, refiriéndose a los «hermanos del islam»: «El Consejo Nacional Palestino saluda a la hermana Argelia, a la hermana Túnez, al hermano reino de Marruecos, al hermano pueblo del Irak, a las fraternas relaciones jordano-palestinas, al

hermano El Líbano... a los pueblos hermanos de Sudán y Yemen...»; pero aun cuando expresa su aprecio a las posiciones coetáneas de Su Santidad el Papa, ya no le llama hermano; y llama «solidario» al Comité Especial de las Naciones Unidas para el ejercicio de los derechos inalienables del pueblo palestino. Y no hablamos aquí de otras fraternidades puramente metafóricas como las «fraternidades masónicas» o la «fraternidad de los hermanos proletarios» (UHP).

De la «solidaridad cósmica» a la «solidaridad sociológica»

La Idea de la solidaridad, acuñada por Leroux, en un ambiente tan oscuro como metafísico, irá consolidándose a lo largo del siglo XIX como «categoría sociológica», ya fuera incorporada a una idea de «solidaridad cósmica» entre todos los fenómenos, ya fuera exenta de esta idea; ya fuera utilizada explícitamente como tal categoría sociológica y antropológica, ya fuera compartiendo usos impersonales más abstractos, tales como los de la solidaridad «entre instituciones» o entre «miembros de un cuerpo orgánico».

Citaremos sólo dos muestras ilustres:

La primera, representada por el propio Augusto Comte, en cuanto fundador de la sociología como nueva categoría científica, la sexta de su numeración, la «Física social». Sin perjuicio de las acepciones no sociológicas, sino más bien cósmicas («solidaridad de los fenómenos») o sociológicas o antropológicas abstractas («solidaridad espontánea de la ciencia y el arte» del párrafo 22 de su *Discurso* ya citado) que Comte atribuía al término *solidaridad*, lo cierto es que la acepción más característica que él ha contribuido a definir (y que podríamos llamar «solidaridad positivista») es la que va referida precisamente a la categoría sociológica y a los individuos o grupos integrados en esta categoría, es decir, la acepción sociológica de solidaridad. Una acepción que vuelve a incorporar, por cierto, los rasgos metafinitos propios de una solidaridad armónica: «El conjunto de la nueva filosofía [positiva] —dice en el párrafo 56 del *Discurso* de 1844— tenderá siempre a poner de manifiesto, tanto en la vida activa como en la especulativa, *las relaciones de cada uno con todos*

[subrayado nuestro] en una serie de aspectos diversos, haciendo involuntariamente familiar el sentimiento íntimo de la solidaridad social convenientemente extendido a todos los tiempos y todos los lugares».

La «solidaridad positivista», tal como Comte la concibió, no parece depender, como en Leroux, de una solidaridad cósmica metafísica, sino que es presentada más bien como un atributo de la sociedad humana, al menos de la sociedad positiva del futuro. La «solidaridad positivista» descansaría «en las representaciones que unos hombres tienen de otros hasta el punto de hacerse responsables los unos por los otros». La solidaridad sería un atributo, por tanto, inmanente a la misma sociedad humana del futuro, en función del Gran Ser y en el contexto de la «religión de la humanidad». Una solidaridad que, habiendo llegado a convertirse en un «involuntariamente familiar sentimiento íntimo», podría considerarse en la sociedad futura como un *hecho* que ya no necesitaría apoyarse en hipotéticas solidaridades cósmicas, puesto que él mismo, el hecho futuro, sería el apoyo de todas las demás relaciones sociales armónicas, a título de *hecho normativo* (no como un hecho neutro).

La Idea sociológica de solidaridad, la solidaridad positivista, evoluciona, en efecto, claramente, más hacia el tipo de las solidaridades armónicas que hacia el tipo de las solidaridades polémicas que se incubaban por aquellos años entre los movimientos obreros y políticos comprendidos por el *Manifiesto Comunista* y orientados, en gran medida, a la dictadura del proletariado. Estos hechos, constituidos por sentimientos íntimos, de carácter práctico, de Comte (que sólo son hechos postulados, puesto que se dan en el futuro, y, por tanto, piden escandalosamente el principio del fundamento de la solidaridad) serán denominados poco después (por Emilio Durkheim) *hechos-normativos,* o bien (por Alfredo Fouillée) *ideas-fuerza.* Desde 1890, en efecto, año en el que se publicó *El Evolucionismo de las Ideas-fuerza,* Fouillée se ocupó tenazmente de este asunto. En 1893 publicó la *Psicología de las Ideas-fuerza,* y en 1908, la *Moral de las Ideas-fuerza* (sobre la que volveremos más adelante).

Como segunda muestra, también en la dirección armonista, citaremos a Federico Bastiat, quien en sus *Armonías Económicas* dedica un capítulo, el XXI, a la solidaridad (vid. tomo 6 de las *Obras,*

París, 1864): la «ley de la solidaridad» será complementaria de la «ley de la responsabilidad». La suerte de los hijos depende de la de los padres; la sociedad humana será concebida como un conjunto de solidaridades entretejidas.

«Solidaridad mecánica» y «solidaridad orgánica»

Un nuevo hito en la historia de la idea de solidaridad lo representamos por la obra de Emilio Durkheim. Nuevo hito, por cuanto es Durkheim quien introduce por primera vez en la teoría de la solidaridad el criterio que hemos denominado 1, formal, que opone la solidaridad isológica y la solidaridad heterológica.

En efecto, a Durkheim (en *De la division du travail sociale,* de 1893; que ha de confrontarse con las *Règles de la méthode sociologique,* de 1895 y con *Le Suicide,* de 1897) se debe la distinción, llamada a tener una enorme influencia, entre la «solidaridad que resulta de las semejanzas» y la «solidaridad» que resulta de las desemejanzas». Dicho sea de paso, la distinción de Durkheim recuerda a la distinción que, en la época, propuso Frazer, en *La rama dorada,* entre la «magia homeopática» y la «magia simpática».

Durkheim denomina respectivamente a estos dos géneros de solidaridad como *solidaridad mecánica* y *solidaridad orgánica.* Denominaciones que pueden inducir a error, porque la «solidaridad mecánica» no sólo se daría entre los grupos inorgánicos (digamos: entre las partes de la barra de oro del *Protágoras* que ya hemos citado), sino también entre los cuerpos vivientes, como pueda serlo un anillado, una lombriz que repite sus segmentos (de ahí surgirá el concepto de las «sociedades segmentarias») o un clan iroqués.

En las sociedades fundadas en la solidaridad mecánica los individuos son iguales y obedecen a idénticos instintos; la religión lo penetra todo. De esta solidaridad procedería el comunismo, en el que el individuo quedaría absorbido en la colectividad, porque la unidad del todo excluye la individualidad de las partes.

En cambio, en las sociedades en las que prepondera la solidaridad orgánica, no se repiten segmentos iguales, sino órganos diferen-

tes, que ya no se disponen linealmente, como los anillos de la lombriz, sino coordinada o solidariamente. El medio natural del individuo orgánico humano dejará de ser el medio natal a favor del medio profesional. En Roma, las *gentes* y los *comitia curiata* serán sustituidos por los *comitia centuriata*.

Durkheim y, en general, sus numerosos seguidores (pongamos por ejemplo a Abel Rey, el célebre historiador de la ciencia griega, en su *Ética,* que tradujo Morente al español en 1914) establecerán, como ley histórica, que la solidaridad mecánica de las sociedades humanas, que primero está sola, o poco menos, pierde progresivamente terreno, de suerte que la solidaridad orgánica se hará poco a poco preponderante.

Son transparentes los componentes ideológicos de la teoría de la solidaridad orgánica de la escuela de Durkheim. Al identificar el progreso social con una solidaridad fundada en la heterogeneidad, en la jerarquía y en la desigualdad, la solidaridad puede comenzar a funcionar como una bandera levantada frente a los movimientos sociales igualitarios comunistas o colectivistas. Alfredo Fouillée, en su obra sobre la *Moral de las Ideas-fuerza* (libro IV, cap. 1), objetó la disyuntiva de Durkheim entre la solidaridad orgánica y la mecánica proponiendo un tercer tipo de solidaridad que denominó *solidaridad social,* como una Idea-fuerza suprema. Esta idea de solidaridad sería capaz de impulsar a los individuos a actuar en provecho de la sociedad humana, es decir, en la práctica, tomándola como fin («como ya reconocieron Fichte, Hegel y Comte»). Pero «en cuanto que su fin moral propio, y el fin de la sociedad humana en el que vive, coincidan con el fin de la sociedad universal».

Lo que Fouillée, con todo su armonismo, no nos dice es por dónde transcurren los caminos objetivos para llegar a una tal coincidencia. Parece bastarse con fórmulas voluntaristas grandilocuentes, que piden el principio acerca de la Idea-fuerza suprema y última, capaz de reconciliar todas las oposiciones: «Que el fin universal sea concebido según el verdadero solidarismo moral, como universalmente social, como una sociedad de todos los individuos inteligentes y amantes». ¿Qué tipo de individuos de los que hoy integran los llamados «voluntariados» se sentiría reconfortado con esta idea de

solidaridad de Fouillée? ¿Acaso el voluntariado se hace en nombre de la solidaridad abstracta? Lo que impulsa (o «motiva») a un voluntario a ir a cuidar enfermos o inmigrantes desamparados, o a ir a cristianizar paganos como misionero, no es la solidaridad en general; las motivaciones hay que buscarlas en otros estratos de la sociedad y del individuo, en la presión social, en el temor, en la voluntad de poder, en la simpatía o en el espíritu de aventura.

Y no cabe suponer que se ha logrado formular una ley del progreso humano, con el nombre de la ley de la solidaridad social, capaz de dar cuenta de las solidaridades específicas, cuando lo que ocurre es que cada una de estas solidaridades tiene, por así decir, su ley propia, que se opone casi siempre a la ley de las otras solidaridades. Lo que quiere decir que «la ley de solidaridad general» es sólo una denominación confusa y borrosa de procesos muy heterogéneos; o, dicho de otro modo, que la ley universal presupone las leyes particulares y no al revés. La «ley universal de solidaridad social» no tiene más consistencia que esa «ley de globulización» insinuada por Heriberto Spencer (inspirado en Schelling, y considerada por el padre Teilhard de Chardin) a partir de la cual se pretendía explicar tanto las pompas de jabón como las células, tanto los globos oculares como los globos planetarios.

Otras fundamentaciones de la solidaridad: solidaridad individualista y solidaridad jurídico-socialista

La Idea de «solidaridad», considerada antes como un bien muy conveniente para los seres individuales que como una exigencia social, es decir, considerada desde la más ramplona perspectiva del «egoísmo» tipo Le Dantec sin mayores pretensiones filosóficas (y más bien como crítica a estas pretensiones), irá consolidándose entrada ya la segunda mitad del siglo XIX. Sirva como ejemplo español, tomado del corpus de la RAE, el siguiente de Pedro Antonio de Alarcón en sus *Relatos* (1882): «Yo era humilde: yo quería mi puesto en aquella familia de hermanos; yo abdicaba mi individualidad por conseguir solidaridad en un poco de amor...».

León Bourgeois ofreció, en los primeros años del siglo XX, un desarrollo original en el contexto de las doctrinas positivistas de la solidaridad, en la medida en que ellas abrían perspectivas filosófico-políticas. En su conocida obra *Essai d'une philosophie de la solidarité* (París, 1902), Bourgeois emprende la tarea, partiendo (como lo hiciera Leroux) del concepto jurídico de solidaridad, de construir una idea filosófica (sociológico-político-antropológica) de solidaridad que, sin embargo, no queda desprendida enteramente (como le ocurría a la idea construida por Leroux) del marco jurídico originario en el que se forjó.

No se trata, en el caso de Bourgeois, de regresar a una fundamentación cósmica de la solidaridad humana (como fue el caso de Leroux), ni siquiera a una fundamentación humanístico trascendental (como fue el caso de Comte) o sociológico-positiva (Durkheim). Bourgeois quiere mantener, para la idea filosófica de la solidaridad, el mismo tipo de fundamentos jurídicos en los cuales se basan las obligaciones solidarias del derecho romano y sucesores. Si bien procede retrotrayendo estos fundamentos más atrás del horizonte en el que se mantienen las ordenaciones legales positivas, a fin de situarlos en el terreno social de las relaciones sociales constitutivas previas a cualquier codificación, pero interpretadas desde las categorías jurídicas. Se trata de la misma estrategia que condujo a las teorías políticas del contrato social: Rousseau utilizó el concepto jurídico de «contrato», propio del derecho civil, para construir la idea de un contrato originario o primordial anterior al mismo derecho civil (que resultaría precisamente de ese contrato originario). A partir del contrato primordial supuesto se pretendía dar cuenta de la génesis y estructura de la sociedad política y, dentro de ella, de los contratos civiles, de los que es garante la propia sociedad política, o Estado.

Bourgeois, asimismo, presuponiendo sin duda la doctrina que pone el contrato civil (o pacto) como fuente de las obligaciones solidarias, postula un *cuasicontrato* originario (apelando a una figura jurídica dibujada ya por los comentaristas de Gayo y por Justiniano), en virtud del cual pueda decirse que los hombres, que han sido formados gracias a otros hombres que constituyen la sociedad, no solamente tienen con ellos una solidaridad factual (el *hecho* de la solidaridad), sino un deber (el *deber* de solidaridad). En efecto, este deber de solidaridad tendría, según Bourgeois, la naturaleza de una deuda legal (no sólo moral). Ante todo se trata de la deuda que cada individuo tiene con quienes lo han engendrado, educado y hecho hombre (nos acordamos de la prosopopeya de las leyes del *Critón* platónico).

La solidaridad, como deber, se fundaría, en definitiva, en el (supuesto) cuasicontrato que todos los hombres, por el hecho de ser formados por la sociedad, suscriben con sus semejantes y cuyos efectos habrán de ser similares a los de los contratos legales.

Según esto, la solidaridad nace de una *deuda* y de la *obligación* de pagarla. Si la deuda se paga voluntariamente, y no tanto por liberalidad, por amor o por sentimiento íntimo, sino por obligación, la solidaridad podrá considerarse como bien fundada. Además sólo así podrá ser respetada y libre la propiedad individual: después de que el propietario haya pagado las deudas sociales. El pago deberá transferirse a todos los desheredados, bien sea espontáneamente, bien sea mediante impuestos progresivos que el Estado imponga como garante de todo contrato.

Ahora bien: la transformación del concepto jurídico de obligación legal solidaria en la idea de obligación social de solidaridad también determina profundas modificaciones en el concepto jurídico-positivo original, y muy especialmente en los componentes antagónicos que hemos llamado de primer orden. Sin embargo, el concepto de solidaridad de Bourgeois no parece poder asumir enteramente la forma de una «solidaridad armónica», por el componente que él arrastra de «obligación impuesta», en última instancia, por el Estado.

En realidad, el fundamento de la solidaridad «socialista» que ofrece Bourgeois esconde, ante todo, bajo la apariencia jurídica del cuasicontrato, el reconocimiento de la presión social de quienes tienen «fuerza de obligar» al pago de «las deudas». (¿Y por qué un hijo tendría que conceptualizar como *deuda* el reconocimiento de la *donación* que sus padres le hicieron, al engendrarle y enseñarle a hablar, sin él haberlo pedido?) Y en la medida en que se hace intervenir al Estado para imponer el deber o la obligación de la solidaridad, el fundamento de esta solidaridad deja de ser jurídico, porque dejan de serlo las obligaciones fundamentadas (¿cómo sería posible definir a los acreedores y a los deudores de estas deudas sociales?). En rea-

lidad, se convierte en un fundamento político, dentro del proceso de la lucha de clases que toma como instrumento al Estado, ya sea desde la perspectiva socialdemócrata, ya sea desde la perspectiva de la dictadura del proletariado.

La teoría contractualista (cuasi-contractualista) de la solidaridad, de Bourgeois, tiene, sobre las teorías metafísicas trascendentales cósmicas o humanísticas, la ventaja de su positivismo diamérico. También está libre de las peticiones de principio propias de las teorías psicologistas (que apelan al «sentimiento de solidaridad» como se apelaba a la virtud dormitiva del opio para explicar su capacidad somnífera); un sentimiento de solidaridad que estaría inscrito, como un imperativo categórico, en el corazón de los ciudadanos. La solidaridad, como vínculo social, dejará de derivarse de principios metaméricos (respecto de las mismas partes cuya solidaridad se trata de fundamentar) y comenzará a ser derivada de principios diaméricos, es decir, de la misma «presión» de unos individuos o grupos sobre otros grupos o individuos.

Pero no nos acercaremos, por ello, propiamente a una teoría jurídica o cuasi-contractualista de la solidaridad; más bien estamos ante una teoría política de la presión social entre grupos, individuos o clases en conflicto.

Una presión vista (o traducida o coloreada) desde las categorías de un jurista. En realidad, esta teoría de la solidaridad, si mantiene su carácter positivo, sigue siendo por lo que tiene de una teoría factualista, que se apoya en la fuerza efectiva de la que pueden disponer los grupos o individuos o clases que reivindican la solidaridad de otros grupos sociales.

La fundamentación política de la solidaridad

En cualquier caso, la teoría política de la solidaridad no necesita apelar a oscuros principios metafísicos (cósmico, trascendentes o psicológicos) que actuasen a través de cada «corazón humano»; le bastará invocar el hecho positivo de quienes detenten un poder político suficiente para poder imponer la solidaridad de unos ciudadanos

hacia los otros. Un poder político que la ley tributaria, por ejemplo, transformará en un poder jurídico, pero no recíprocamente.

La concepción político-jurídica de la solidaridad parece capaz también de dar cuenta de la solidaridad necesaria para la cohesión entre las partes formales de una sociedad política determinada, partes formales que no son propiamente los individuos. Por ejemplo, la necesaria solidaridad entre las diecisiete Comunidades Autónomas en las que está repartida España a raíz de la Constitución de 1978 difícilmente podría fundarse en principios metafísicos, o en supuestos deseos previos de convivencia, o en motivos psicológicos, éticos o morales. Una tal solidaridad tiene una naturaleza política y jurídica a la vez, en cuanto es un deber constitucional.

En cualquier caso, la solidaridad no implica igualdad entre las partes solidarias. La solidaridad puede ser orgánica, y aunque pueda ser recíproca, no tendría por qué ser simétrica. (El concepto de «federalismo asimétrico», defendido por algunos partidos socialdemócratas españoles, refleja la posibilidad de relaciones lógicas recíprocas, pero no simétricas, en el campo de la solidaridad.)

III. CRÍTICA

La solidaridad Alicia es una solidaridad formal

Los resultados del análisis que preceden nos permiten reformular con más precisión el principio de solidaridad que Alicia nos ofreció como expresión o enunciado de su pensamiento. En efecto, podemos decir ahora que la solidaridad en la que Alicia estaba pensando es una solidaridad indefinida, no es una solidaridad definida. Es la solidaridad resultante de una «inflexión» del significado clásico obtenido por la eliminación (purificación, dirá acaso Alicia) de ciertos componentes materiales concretos (¿adventicios, espurios?) y en particular los componentes polémicos. Mediante esta eliminación o abstracción se alcanza una idea mucho más simple de clara intención armónica y pacifista, y sin el menor rastro de los componentes polémicos. Y, de esta manera, podemos fundar sobre tal idea el prin-

cipio formal de solidaridad. Principio que, por su amplitud, parece cobrar la forma de un imperativo categórico, o si se quiere, la forma del principio mismo de la beneficencia, tradicionalmente entendido como «principio de la sindéresis»: el bien debe ser hecho, el mal debe ser evitado (*Bonum est faciendum et malum vitandum*). La solidaridad formal asume, en consecuencia, en el pensamiento Alicia, el papel de bien supremo para los hombres: «Ser solidarios y lo demás se dará por añadidura».

La inflexión que Pedro Leroux imprimió a la idea de solidaridad intentaba en efecto encontrar un sustituto a la idea de caridad, como virtud teologal o sobrenatural, cuyo objeto formal era Dios, sustituyendo Dios por el hombre. La solidaridad tendría como objeto formal «el Hombre» [acaso el espíritu, o la vida] y sería el equivalente de la filantropía, del amor al hombre [acaso el amor a la vida] como «evolución madura» del amor de Dios. Y así como san Pablo había puesto a la virtud de la caridad por encima de la virtud de la fe y de la esperanza, así Leroux pondrá a la idea de solidaridad por encima de la libertad y de la igualdad.

El principio de la solidaridad alcanza así un rango ético, moral o político muy superior al que podrían aspirar las «reglas prudenciales» de la solidaridad definida, sobre todo de aquellas solidaridades definidas con componente político. Estas reglas prudenciales son reglas prácticas, estratégicas o tácticas, en todo caso hipotéticas y no categóricas. Son reglas por las cuales un individuo o un grupo se asocia solidariamente a otro individuo o grupo para lograr detener, moderar, frenar, incluso aplastar, al tercero que se enfrenta a los individuos o grupos que se solidarizan para defenderse o para atacar al tercero que se opone o se puede oponer a todos ellos. Es la «regla de la solidaridad» que inspiró la solidaridad sindical de los diversos grupos de trabajadores contra la patronal explotadora, la regla prudencial y estratégica que les dice: «Solidaridad siempre: la unión hace la fuerza». Es la solidaridad de los trabajadores (ya sean anarquistas, o socialistas, o comunistas) que como hermanos en su condición de proletarios se unen en contra de la burguesía opresora (UHP), pero también es la solidaridad de los anarquistas frente a los comunistas.

Y también es la solidaridad entre los Estados coaligados en una alianza estratégica contra un tercer Estado que les amenaza con la guerra o con la invasión económica, aun cuando a veces este tercero sea tan evanescente como el tercero que invoca la OCS (Organización de Cooperación de Shanghai, fundada en 2001), en la que China, Rusia, Kazajstán, Kirguistán, Tayikistán y Uzbekistán se solidarizan «para enfrentarse juntos a nuevas amenazas y desafíos del terrorismo».

Pero el principio formal de solidaridad tiene un vuelo superior al que es propio de una regla prudencial, variable y con excepciones. El principio de solidaridad tiene la forma de un principio supremo, sin excepción alguna, como principio de la sindéresis o, si se prefiere, de un imperativo categórico.

Sin duda, el principio de solidaridad debe tener algún fundamento real en qué apoyarse: el tinglado más disparatado o inseguro que vemos instalado sobre la roca de un acantilado, si se sostiene, aunque sea de un modo precario, será porque tiene algunos puntos de apoyo en la roca. Acaso el único fundamento del principio Alicia de solidaridad fuera éste: que al menos este principio incita a todos los hombres a abandonar su egoísmo, su autismo, su desinterés por los demás, y les invita a mantener el contacto con otros hombres, a integrarse en ellos, a pasar del yo al nosotros.

No aceptar este principio sería tanto, al parecer, como conceder la posibilidad moral de hombres solitarios que sólo se interesan por sí mismos, y acaban en un autismo que les conduce necesariamente al suicidio.

Reconocemos que esto es así. Pero precisamente por serlo, el principio moral de solidaridad no añade nada a la realidad misma de la persona humana. Tomada la solidaridad, como la toma el principio, en un sentido tan lato, y en rigor puramente negativo («sin solidaridad los hombres enloquecen...»), podemos asegurar que nada añade a la persona humana, en cuanto esta persona es por estructura «solidaria con otras personas», en el sentido real y estructural en que la persona humana está vinculada a otras. Por este motivo, el principio de solidaridad, con intención de precepto pragmático moral, es redundante. ¿Qué podría significar el precepto: «Deberás tener cerebro o pulmones si quieres ser persona»? No mucho más

que este otro: «Deberás ser solidario con otras personas». Pues no es que debáis ser solidarios, es que lo sois, en este sentido indefinido o negativo. Luego la solidaridad, como principio moral, ha de querer decir otra cosa. Y esto es lo que el principio no aclara, salvo quedar destituido de su papel de principio. Y si se mantiene como tal, lo será a costa de cobijar en su ámbito a máximas, reglas o pautas de conducta cuyo valor ético, moral y político puede considerarse repugnante y, por tanto, a la contradicción entre valores incompatibles entre sí.

Pero si el principio formal de solidaridad no es sino una ampliación por indefinición de las reglas de solidaridad definida, esto quiere decir que el principio formal de solidaridad, para redefinirse en cada caso como precepto positivo, deberá recuperar la condición, en cada caso, de regla positiva. Y entonces podemos constatar cómo el principio formal de solidaridad acoge, bajo su forma, a una muchedumbre de reglas, de máximas o de preceptos, que además de contraponerse los unos a los otros, resultan ser muchas veces incompatibles con los valores éticos, morales o políticos reconocidos. Lo que equivale a decir que el principio formal de solidaridad no es un principio, sino una fórmula simplista que confunde todos los planos, para convertirse en una monótona fórmula que cada cual tendrá que interpretar a su modo, en cada caso.

La solidaridad se enfrenta muchas veces a los valores éticos

En primer lugar, constatamos múltiples disposiciones en las cuales el principio de solidaridad se aplica a situaciones con valores éticos, morales, etc., no ya dudosos, sino de significado abiertamente negativo, al menos en el terreno de los valores éticos (en cuanto éstos se orientan a la preservación de la vida del individuo humano, de su fortaleza, etc.).

¿Quién no constata la solidaridad de los miembros de la banda de los cuarenta ladrones? Su solidaridad, que el principio de solidaridad tendría que «evaluar positivamente», por lo que tiene de virtud moral que mantiene la cohesión del grupo, es una solidaridad

que será reprobada por todos aquellos que fueron robados o extorsionados por la banda. Y esto ocurre, en grado extremo, con la solidaridad o lealtad mutua imprescindible en una banda de terroristas. Algunas obras literarias o cinematográficas han tratado a la banda terrorista de ETA desde esta perspectiva de solidaridad por lealtad entre sus miembros, como si tal solidaridad librase a sus miembros de su calificación de asesinos, es decir, de individuos que destruyen todo tipo de visión ética de la persona asesinada.

La solidaridad de un individuo con otros individuos del «Género Humano» puede quedar devaluada, desde el punto de vista ético, moral o político, según la materia en la que dicha solidaridad se establezca. La solidaridad (cuando se reduce, como es frecuente, a una relación interindividual, más que moral o política) de un ciudadano con un asesino, o con un ladrón que pretendió extorsionarle (la solidaridad que me lleva a «ponerme en su pellejo»), puede convertirle en un caso más de quien está afectado por el «Síndrome de Estocolmo» o simplemente en un cómplice, encubridor o delincuente. La solidaridad, reducida al plano interindividual, y fundada en la «comprensión del otro», en lo que tradicionalmente se llamaba la «sim-patía» (cuyo calco latino es la «com-pasión»), no garantiza en absoluto el valor ético, moral, cívico, etc., de la solidaridad. Axel Honneth, que se mueve en las coordenadas de la llamada Escuela de Francfort, ha sostenido recientemente la conveniencia de elevar el término «solidaridad» a la condición de «título posible de la relación intersubjetiva que Hegel denominó *intuición recíproca*» (la solidaridad representaría de este modo una síntesis de las dos formas de reconocimiento que le preceden, porque con el *derecho* comparte el punto de vista cognitivo del tratamiento igualitario, y con el *amor*, el aspecto de la conexión emocional y de la atención cuidadosa). Sea. Pero esta «intuición recíproca», núcleo de esta solidaridad reducida a la intersubjetividad, ¿acaso no se manifiesta también en los casos más graves del Síndrome de Estocolmo? ¿Acaso Kristine y Olson no debieron tener ya una «intuición recíproca» cuando Olson secuestró a Kristine en el Kredit Banken de Estocolmo en 1973? ¿Acaso no hay que hablar también de una «intuición recíproca», incluido un tratamiento igualitario, de quienes están unidos

en una causa común, entre los cuarenta ladrones de la banda solidaria o entre los asesinos de un comando islámico terrorista? La solidaridad, en estos casos, es siniestra y repugnante.

No hay por qué desconocer la posibilidad de la intersección de la solidaridad con la ética, aunque más exacto sería decirlo al revés: las intersecciones de la ética con la solidaridad, por cuanto la solidaridad moral, del grupo, bando o nación es, sin duda, un cauce de acogida de intereses éticos. En la solidaridad del grupo podría el individuo encontrar una seguridad necesaria para consolidar su firmeza, y no otra cosa venía a ser la *asphaleia* de los epicúreos.

Pero la «proyección ética» de la solidaridad desvirtúa su perspectiva social, moral o política en la medida en que toma necesariamente contacto con el egoísmo, con la reducción de la solidaridad al cálculo egoísta que se resume en la máxima «hoy por ti, mañana por mí». Una reducción de la solidaridad que directamente aparece ya muy bien percibida en 1870 en la novela del argentino Lucio Victorio Mansilla, *Una excursión a los indios Renqueles*: «Estos bárbaros —dije para mis adentros— han establecido la ley del evangelio, "hoy por ti, mañana por mí", sin incurrir en las utopías del socialismo; solidaridad, el valor en cambio para las transacciones, el crédito para las necesidad imperiosas de la vida y el jurado civil; entre ellos se necesitan especies para las permutas, créditos para comer».

En todo caso, el ejercicio de la solidaridad (moral o política) lleva en muchos casos a conculcar los más elementales principios éticos, lo que resulta evidente si se tiene en cuenta que la solidaridad moral es imprescindible para la acción eficaz extorsionadora de una banda mafiosa; la solidaridad moral (de grupo) es imprescindible para la eficacia de un comando asesino, de una banda terrorista, como pueda serlo una banda como ETA; la solidaridad moral es imprescindible entre los correligionarios de una secta fanática.

En resolución: la solidaridad, entendida como una tendencia de los individuos a mantener su amistad con otros individuos, deja propiamente de ser algo que tenga que ver con una virtud cívica o social, o moral o política, puesto que, a lo sumo, sigue manteniéndose en los límites de una ética de la firmeza que busca mi seguridad personal («hoy por ti, mañana por mí»), o sencillamente una satisfacción emocional.

Otro tanto hay que decir, y se ha dicho muchas veces —al menos antes de nuestra época, en la que la idea general de solidaridad se convierte en un valor supremo—, de la solidaridad de los grupos. Dice Galdós en *El Gran Oriente*: «Los honrados y los inocentes, que no eran los menos bajo el estandarte de Padilla, hacían coro a los malvados, por la solidaridad que entre ellos reinaba». Y Guillermo Leoncio Duprat, en la obra que hemos citado, concluye que la solidaridad humana puede ser «un precioso auxiliar para la razón práctica pero un severo obstáculo para la virtud». Éste es su argumento principal: que hay solidaridad entre gentes honradas, pero también, y aún mayor, entre los criminales. Añade Duprat: «Lombroso ha observado que, en general, el criminal no gusta de la soledad, ni puede vivir sin compañía; necesita entrar en relación con seres susceptibles de guiarle, de dirigirle, de dominarle sin cesar, uno de los rasgos, según Pierre Janet, del histérico y del débil de espíritu». Vemos así como la secta criminal saca partido del instinto de solidaridad, y de las tendencias a la obediencia: «Ejerce a veces, por la solidaridad, una verdadera trama sobre sus miembros y aun sobre sus jefes, dóciles instrumentos de la colectividad».

Concluimos reiterando nuestra tesis: la solidaridad es, directamente, antes un concepto moral, de grupo o político, que un concepto ético, pues sólo indirectamente, a través de un muy poco seguro cálculo de los efectos de la ayuda mutua sobre la propia firmeza, puede alcanzar un significado ético. Pero en cuanto concepto moral, una solidaridad de grupo entra en conflicto inmediatamente con otras solidaridades de otros grupos: la solidaridad obrera o sindical se constituye contra la solidaridad patronal; la solidaridad de una iglesia cismática se establece contra la de la ortodoxa.

Valores éticos, morales y políticos enfrentados a la solidaridad

En segundo lugar, que podemos considerar como recíproco del anterior, hay situaciones en las cuales los valores éticos, morales o políticos se nos presentan como incompatibles con el propio principio de solidaridad.

Cabría constatar que la solidaridad no es siempre la condición necesaria para el dibujo de una figura ejemplar o heroica, porque a veces es la insolidaridad la que define al héroe. La gloria de Aquiles, el «héroe insolidario por excelencia», no deriva precisamente de su solidaridad con los demás reyes griegos que fueron a luchar contra los troyanos. Porque Aquiles es héroe insolidario no por accidente, sino constitutivamente, como lo fue su cólera, su *mnenis* rencorosa contra Agamenón. La insolidaridad con los demás reyes aqueos que luchan contra Troya define el destino heroico de Aquiles, un destino que él no elige, pero sí asume; y el valor de Aquiles para asumir este destino es atribuido por el propio Agamenón a un Dios: «Si fuerte, ¿qué duda hay?, por extremo eres, de la divinidad regalo es ello» (*Il.* I, 178).

Un destino que lo dirige precisamente enfrentándolo a los demás, sin compartir sus acuerdos, o sus decisiones: Aquiles lucha con otros hombres que le han agraviado; Aquiles es el héroe trágico que hace la guerra por su cuenta, sobre todo cuando Antíloco, el hijo de Néstor, le comunica que Patroclo ha muerto en manos de Héctor: «No viviré más entre los hombres —dice Aquiles a su madre Tetis— si no hago pagar a Héctor, con su muerte, la muerte de Patroclo». Y la amistad con Patroclo —que sí era solidario con sus compatriotas— no tiene que ver con una solidaridad con él; o, si se prefiere, con una solidaridad distinta a la que se reduce a la amistad o al amor como pueda ser la «solidaridad de la madre con el hijo a quien da de mamar». Y, sin embargo, no por ser insolidario en el sentido moral, social o político de los términos, Aquiles es egoísta, o deja de ser generoso o magnánimo. ¿Acaso no acaba devolviendo por fin el cadáver de Héctor, que él había profanado, a Príamo, su padre? Aquiles —un héroe que fue arquetipo de Sócrates y de Alejandro— es el héroe que se encuentra más allá de la solidaridad o de la insolidaridad, más allá del bien y del mal ético, o moral, o político. Los irenistas, los pacifistas, los «solidarios en todo y a toda costa» de nuestros días, no podrán admirar a Aquiles; para ellos Aquiles sólo podrá ser visto como un bárbaro, un asesino, o un criminal de guerra: las estatuas, tapices, retratos o relatos literarios que en torno a Aquiles se han ido tejiendo en la historia habrían de ser repudiados

y destruidos, juntamente con las salas de los museos en las que se exhiben, para que la educación de las nuevas tiernas generaciones no sufran menoscabo. Un solidario, y a toda costa, debe ser también iconoclasta.

La solidaridad enfrentada a la solidaridad

En tercer lugar, el principio de solidaridad armónica conduce al enfrentamiento de solidaridades contrapuestas entre sí. En consecuencia, en lugar de ser un principio armónico, como se presenta, es muchas veces un principio de antagonismo que pone en cuestión el valor de muchas conductas solidarias. Lo que significa que el valor que estas conductas puedan tener no derivan de la solidaridad.

Éste es el caso de la aplicación del principio a los ejércitos enfrentados en una batalla; sólo si los soldados de cada uno de estos ejércitos mantienen su solidaridad frente al enemigo, la batalla podrá seguir su curso honroso, desde el punto de vista moral y político.

En cualquier caso, las solidaridades armónicas son «islas abstractas» que flotan en un mar de solidaridades polémicas; por consiguiente, su consistencia es siempre muy precaria y muchas veces meramente desiderativa. Es el caso de las solidaridades que inspiran en nuestros días a los «grupos sin fronteras» como puedan serlo los «médicos sin fronteras» o los «periodistas sin fronteras» (que suelen clamar por la paz, pero que no pueden exigir siempre en el campo de batalla que su «derecho a informar» esté por encima del cruce de los fusiles o de los cañones); incluso se han organizado grupos como los de los «bomberos sin fronteras». La solidaridad mutua de los bomberos con sus familias y con los afectados por el ataque a las Torres Gemelas, de los bomberos que intervinieron heroicamente a raíz del 11-S en Nueva York, les llevó a interesarse solidariamente por las viudas de sus compañeros muertos en el atentado; y hasta tal extremo llegó su solidaridad con ellas que un número notable de bomberos solidarios abandonó, del modo más insolidario imaginable, a sus propias esposas, que justamente manifestaron su dolor y su indignación.

En cuarto lugar, el principio formal de solidaridad encubre (en lugar de desvelar) las fuentes del valor de una conducta, y los motores de la acción. En principio, cabe afirmar que la solidaridad formal no es la fuente del valor, sino que es el valor la fuente de la solidaridad, considerada en su materia específica. Hace poco ha sido lanzada al mercado una marca de vino de Rioja alavesa (La Guardia) que lleva como nombre «Solidario». Es evidente que el valor de este vino no procede del rótulo, que aprovecha de un modo cuyo alcance es difícil determinar el prestigio del término. A lo sumo el nombre de este vino, «Solidario», se beneficia a la larga de la calidad del vino. Y en todo caso no queda claro en qué puede consistir la solidaridad de esta marca. ¿Sugiere que los que se aficionen a ella contraerán una solidaridad universal, indefinida, por los efectos estimulantes de la benevolencia y filantropía que este vino pueda tener? Esto sería sin duda excesivo, por no decir ridículo. ¿O bien la solidaridad, asociada a este vino por sus fabricantes, es la que se predica entre los clientes que, al elegir esta marca, forman un círculo de adictos solidarios con ella? En este caso la solidaridad ya no sería indefinida, sino definida, y lo que es más, dirigida contra los que beben vino de otras marcas. También puede pensarse que el nombre «Solidario» se funda en que un porcentaje de las ganancias de este vino va a ser dedicado a la ayuda al Tercer Mundo. Pero en este caso habría que analizar si el descuento de ese porcentaje en las ganancias de la empresa no queda compensado en la cuenta de resultados por la ampliación de la clientela que el nombre podría deparar.

El principio de solidaridad formal encubre también los motores de las solidaridades efectivas, al presentarlos como derivados de una orientación armónica que fluyese espontáneamente de las personas «de buena voluntad», siendo así que suelen estar determinadas por una solidaridad polémica, contra terceros. Esto se aprecia claramente cuando la solidaridad se manifiesta como «soldadura física», codo a codo, en forma gregaria, y casi mística, como solidaridad de una muchedumbre de individuos que celebran la victoria del equipo de fútbol como «campeones de Europa». Los individuos integrados en

este rebaño enardecido son solidarios, pero no están movidos por el efecto común que los reúne en torno a una copa simbólica, sino porque con su unión expresan el sentimiento reivindicativo de su fuerza frente a otros supuestos rivales, y no ya sólo en el terreno deportivo, sino sobre todo en el terreno social y político que la copa simboliza. La unión gregaria, solidaria, de la fuerza reivindicativa del rebaño formado por quienes se sienten insignificantes frente a aquellos en quienes acaso aprecian una verdadera fuerza.

Las ONG que colaboran con el llamado «movimiento por el comercio justo y el consumo responsable y solidario» se mueven, intencionalmente al menos, por impulsos solidarios en sentido indefinido, con los productores de bienes de excelente calidad producidos sin intervención del trabajo esclavo (explotación de niños o mujeres del Tercer Mundo, por ejemplo), pero sin canales de comercialización adecuados que les permitan obtener una retribución digna. Pero lo cierto es que estas organizaciones, sin perjuicio de su interés filantrópico, despliegan a la vez una solidaridad con sus proveedores de naturaleza perfectamente definida contra terceros, a saber, contra todos aquellos otros productores o distribuidores que se mueven por otras líneas de comercialización y que tampoco producen en general bienes susceptibles de ser llamados «injustos», salvo por motivos propagandísticos de la competencia de las ONG (por ejemplo, los bienes producidos por una empresa que cumple todas las normas dispuestas en un Estado de derecho).

El principio de solidaridad no puede ser invocado tampoco como un canon explicativo de las conductas. La solidaridad formal o indefinida no es, como decimos, un motor de las conductas, sino sólo un nombre grandilocuente que desvía la atención debida hacia los auténticos motores (o «motivaciones») de cada conducta, en particular, motivaciones que, por lo demás, pueden ser valiosas y plenamente confesables, aunque no tengan mucho que ver con la solidaridad sublime.

Una anciana en el 11-M atiende a una mujer embarazada que ha sido afectada por la metralla. Un periodista le pregunta: «¿De dónde sacó la fuerza para su acción?». Respuesta: «De la solidaridad». La respuesta se da por válida y aun magnífica, sin perjuicio del carácter tautológico propio de una respuesta convencional. Pues la fuerza que movió a esa anciana a ayudar a la mujer embarazada herida tenía

acaso más que ver con un instinto maternal de afecto que con una idea sociológica, abstracta o metafísica que roza con el deber o con la obligación. Y en cualquier caso, el valor de esa «solidaridad», tal como la anciana la percibe, derivaría de esa tendencia maternal afectuosa, y en modo alguno el valor de ese instinto genérico derivaría de la solidaridad (que podría estar impulsada por motivos más oscuros). ¿Y acaso Don Quijote cuando limpia a su caballo lo hace por solidaridad con *Rocinante*? Lo hace porque estaba sucio. Y cuando recibo por cortesía a una persona que viene a visitarme, acaso en momento inoportuno, no lo hago por solidaridad con ella, sino por costumbre, adulación o temor a represalias. En todo caso, mi cortesía es una relación interpersonal, pero no una relación moral o abstracta de solidaridad, que también subsistiría en el supuesto de que, habiendo advertido que mi visitante es un delincuente peligroso, me apresurase, por solidaridad con sus posibles víctimas, a denunciarlo a la policía.

El alcalde de una villa envía a la familia de una villa cercana (una familia cuyos dos hijos pequeños han fallecido al ser alcanzados por un rayo) un telegrama en el que les expresa «su solidaridad». En realidad, si no me equivoco, lo que está queriendo decir el alcalde a la familia es que le expresa su condolencia. Acaso «solidaridad» añadiría a «condolencia» algo más: la disposición «apelativa» (no sólo expresiva) de ayudar en lo que sea preciso; pero este añadido estaría aquí fuera de lugar, si suponemos que la familia afectada no necesita auxilios. En cambio, si se tratase de una riada, que hubiera producido grandes destrozos en la villa vecina, la expresión de solidaridad con los afectados diría algo más que condolencia, diría, de inmediato, disposición de ayudar o auxiliar a aquellos con quienes nos «identificamos en la desgracia»; una modulación práctica de la solidaridad. Cabría decir, por tanto, que la «condolencia» no implica «solidaridad práctica», pero sí recíprocamente; pero esta conclusión sería muy artificiosa: la con-dolencia se presupone que implica también disposición de hacer todo lo que el afectado considere preciso: «Obras son amores». En cualquiera de estos casos, pero no en general, la solidaridad se mantiene en el terreno de la ética —del auxilio a personas concretas—, más que en el terreno de la moral o de la política («solidaridad de un Estado con otro Estado coaligado con él» que ha sido atacado

por una tercera potencia, aun cuando esta solidaridad entrañe la guerra y, con ella, la conculcación de valores éticos).

El principio formal de solidaridad como principio confusionario

El principio de solidaridad formal es también un principio de grosera simplificación capaz de nivelar las situaciones más heterogéneas, confundiéndolo todo bajo el nombre de una idea sublime, cuyo funcionalismo (si descontamos los servicios ideológicos, muchas veces mafiosos, que ello implica) acaso no sea otro que el de servir, por lo menos, como especie de velo pudoroso para ocultar motivos personales que cada cual tiene legítimamente para actuar de un modo u otro. Apelando a la «solidaridad universal» muchas personas se verán liberadas de la necesidad de aducir explicaciones inoportunas o escabrosas si ellas implican la oposición a otras personas o grupos movidos por motivaciones diferentes o iguales pero de sentido contrario.

Apreciamos un cierto pudor en el misionero, en el bombero, o en el miembro de cualquier ONG, cuando utiliza el término *solidaridad*, en lugar de hablar de caridad, de com-pasión (sim-patía) o de generosidad, cuando trata de describir la línea de su actuación. «Actúo por solidaridad» corresponde a una conceptuación más neutra que la que se expresa en la frase: «Actúo por generosidad», o «actúo por caridad», o «actúo por patriotismo». Y, sin embargo, lo cierto es que esa neutralidad es sólo aparente, porque quien utiliza el término neutral lo está haciendo siempre desde algún marco ideológico, muy borroso, sin duda, pero que para unos será moral, para otros ético, para otros político, para otros religioso y para otros espiritista. Y esto es lo que tendría de «indecente» la acepción etológica del término *solidaridad*: que quien invoca su condición de «solidario», apelando a la «solidaridad» en abstracto, no muestra, sino que oculta, las fuentes del valor supraetológico de su conducta y procede como si la solidaridad fuese ya por sí misma la fuente del valor; como si no pudiera acogerse a la solidaridad tanto el bandido de los cuarenta ladrones, del que hemos hablado, mejor dispuesto a cooperar con los planes

de su capitán, como el misionero mejor dispuesto a atender a cualquier incidencia que surja en su misión, frente al misionero «rácano» que prefiere seguir la vida contemplativa.

FINAL

Un «principio» que, como el principio de solidaridad formal, en lugar de «aclarar caminos y distinguir posadas», las oscurece y confunde con su simplismo perezoso, en el mejor caso (en el peor ese simplismo se convierte en una legitimación cómplice de las conductas más abyectas), es un principio que deberemos apartar de nuestro horizonte, dando la espalda al único horizonte que puede iluminar el pensamiento Alicia. Y un modo expeditivo de apartar este principio, como tal principio, es ponerlo en compañía con otro principio contrario, y no menos válido, a saber, con un «principio de insolidaridad formal».

Un principio de insolidaridad que proclame, como máxima general, el valor de la insolidaridad frente a todas las situaciones en las cuales la solidaridad envuelve hipocresía, maldad, conculcación de valores irrenunciables, ambigüedad o tolerancia cómplice ante lo intolerable. Nada de dibujar la conveniencia de ser solidarios en todo momento. También debemos ser insolidarios con los terroristas políticos, como pueda serlo una banda etarra o una banda de talibanes solidarios en el momento de su arremetida; insolidarios contra las asambleas de los practicantes solidarios en ritos supersticiosos o salvajes, como el vudú o la «orgialatría». Hay que ser insolidarios contra la solidaridad sectaria, contra la solidaridad de miembros de grupos milenaristas que se suicidan en Jonnestown, Waco, Mindanao o Salvan; con la solidaridad sectaria de un partido político de una sociedad determinada que urde tramas mafiosas para desacreditar a su rival en las urnas. Insolidarios contra aquellas organizaciones que solidariamente nos ofrecen brebajes (que llevan disuelto el principio de solidaridad formal) capaces de actuar sobre las buenas gentes como un opio Alicia que les permite vivir tranquilos y esperanzados, respirando en un fantasioso mundo armónico, cada vez más próximo a un metafísico Estado de bienestar universal, globalizado y perpetuo.

Capítulo 7

SOBRE LA MEMORIA HISTÓRICA

Piensa Alicia: «Una sociedad sin historia es una sociedad condenada a repetirla, es decir, por tanto, a repetir los errores (y los crímenes) del pasado. Por ello, cuando hablamos de España, es necesario recuperar y mantener la memoria histórica y muy particularmente la memoria histórica de la Guerra Civil española y de la dictadura franquista, si no queremos repetir sus horrores».

I. PARÁFRASIS

Alicia presupone, sin duda y con razón, que la *memoria* es imprescindible para que los hombres puedan ser lo que son, sobre todo cuando alcanzan su condición de personas humanas. Los hombres sólo llegan a ser lo que son como personas, a lo largo de un gigantesco proceso histórico en el cual lo que queda atrás del presente, es decir, el pretérito perfecto, sería totalmente desconocido por quienes viven en ese presente, si no fuera por la Historia. Sólo Dios no necesita historia, y no la tiene, porque para Él todo sería presente: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio.*

Ignorar lo que hemos sido, y por tanto, lo que ha hecho que seamos lo que somos, conduciría necesariamente a desconocer nuestra posición relativa en el curso del tiempo, a permanecer inconscientes de nuestra situación presente y aun de nuestras posibilidades para el futuro. Es decir, nos condenaría no ya a «repetir los errores», pues acaso no está en nuestras manos el evitarlos, sino a no saber siquie-

ra lo que pudiera ser no ya un «error», sino un trozo trágico de nuestra evolución, que deberemos aprender, si no ya a no repetir, sí a afrontar, si se repite, sin caer en la desesperación apocalíptica.

Pero es la *Historia,* es decir, la «ciencia histórica», la única vía para aproximarse a una representación, desde nuestro punto de vista, de este curso evolutivo, es decir, de la *historia* (ahora con minúscula, como modo convencional de designar a los hechos, procesos o gestas históricas).

Pero la Historia, piensa Alicia, es la «ciencia de la memoria». Alicia acaso escuchó a algún profesor que en su bachillerato le habló del canciller Francisco Bacon, y de su famosa división de las ciencias y saberes en tres grandes grupos, según la «facultad psicológica» que supuestamente los alumbraba: si el *Entendimiento* (o la Razón), las Matemáticas y la Filosofía; si la *Imaginación,* la Poesía; si la *Memoria,* la Historia. Acaso a Alicia no le dijeron, pero esto no hacía al caso, que la división de Bacon fue incorporada por Diderot y D'Alambert a la *Enciclopedia* francesa, y que con ello la ocurrencia del canciller de Inglaterra alcanzó un reconocimiento y difusión desproporcionados para su ridículo fundamento.

De aquí que Alicia, pero no sólo ella, sino mucha gente, e incluso bastantes historiadores profesionales, cuando hablan no ya como historiadores de un área determinada de la historia, sino cuando «re-flexionan» sobre la naturaleza de su oficio, la Historia, se sienten estimulados a hacer «ejercicios de memoria histórica» (como ellos les llaman, si no son historiadores profesionales) o a considerar su trabajo profesional de historiadores como «ejercicios sistemáticos» (científicos, refinados) de la memoria histórica. Por supuesto, la «memoria histórica» de la que hablamos se mantiene al margen del concepto escolar de memoria histórica, es decir, la capacidad de un alumno —o de cualquier individuo— para recordar lo que ha leído en los libros de Historia; porque esta memoria histórica, en sentido escolar, no es memoria histórica, salvo por su materia. En cuanto «retentiva», no es muy distinta de la memoria literaria, «retentiva» de poemas, de tablas botánicas o químicas.

Y cuando nos referimos, más en concreto, a la Historia de España —Alicia diría acaso, para no ofender a nadie: cuando nos referi-

mos a la Historia de las realidades nacionales, o de las naciones, o de las nacionalidades asentadas en la península Ibérica e islas adyacentes...—, no sólo los historiadores profesionales, sino «la gente» en general, se verá incitada a practicar «ejercicios de memoria histórica», y para ser más precisos y positivos, a practicar ejercicios de memoria histórica de la Guerra Civil española de 1936 a 1939, y de los años posteriores del régimen franquista.

Incluso el Parlamento español, como asamblea de representantes de ese pueblo interesado, en razón de su misma condición humana, en los ejercicios de la memoria histórica de la Guerra Civil y del franquismo (ya sea espontáneamente, ya sea incitado por otras circunstancias), se ocuparía, del 9 de septiembre al 4 de octubre de 2002, a propuesta de diputados del PSOE y de IU, de formalizar legalmente estos «ejercicios» de memoria histórica que ya había proyectado algún organismo no parlamentario y, en particular, la ARMH (Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica).

Más aún: los partidos de la llamada «izquierda española» del Parlamento europeo intentaron que una resolución del pleno de este Parlamento «condenase el franquismo». Al no conseguirlo, y aprovechando que el socialista y ex ministro español J. Borrell —un hombre de ideas tan claras como cortas— ocupaba a la sazón la presidencia de tal Parlamento, convinieron en que éste hiciese una «declaración institucional» (4 de julio de 2006) en la que no sólo se condenó el alzamiento de Franco, sino que se lamentó que este alzamiento hubiera frustrado las esperanzas que la II República —«la nueva democracia en la periferia de Europa»— había suscitado en el mundo libre. Muy pocos europarlamentarios estuvieron presentes durante la declaración de Borrell; pero esta asombrosa declaración, que versaba no sólo sobre hechos históricos, sino sobre futuribles y esperanzas, pudo ser reproducida por la prensa y las televisiones de casi todos los países, y dio lugar a que Batasuna pidiese la ilegalización del Partido Popular, «por no haber condenado también al franquismo en el Parlamento europeo».

Sin duda, piensa Alicia, estos estímulos y formalizaciones contribuyen eficazmente a que el interés de la gente por la memoria histórica de la Guerra Civil y del franquismo permanezca vivo.

Un interés que ha ido decayendo, de la forma más «natural», a medida que se alejaban los años del intervalo de referencia; pero que sin embargo se ha renovado o recuperado en los últimos años, como demuestra el cotejo entre dos encuestas del CIS sobre la «memoria de la Guerra Civil», una de ellas de 1995 y la otra del año 2000. En una encuesta de 1995, entre 2.478 consultados, el 48 por ciento «sí han olvidado», el 41 por ciento «no han olvidado». Pero en otra encuesta del año 2000, entre 2.486 españoles mayores de dieciocho años, un 43 por ciento «habían olvidado», mientras que el 51% «no habían olvidado».

¿Qué ha ocurrido? ¿Qué causas han intervenido para que la tendencia global de la caída de la curva del interés, o de la memoria, a medida que aumenta la distancia en años de ese pretérito, se invierta, hasta el punto de hacer que la curva del interés por unos sucesos pretéritos aumente con los años de distancia?

Es evidente, por lo tanto, que estas encuestas no miden la «memoria histórica» como magnitud psicológica. No cabe hablar de un proceso de «refresco de la memoria episódica» de la población española, del pueblo español mayor de setenta años, de los «pueblos de España». Estamos, sin ninguna duda, ante magnitudes de otro orden, simplemente confundidas y oscurecidas en el rótulo común, confusionario y oscurantista, de la «memoria histórica».

No es «el pueblo», cambiante como el río de Heráclito, quien mantiene el interés (o la memoria) creciente por determinados «episodios» históricos nacionales. Son partes especializadas de ese pueblo (junto con otras partes exteriores al pueblo de referencia) y concretamente dos «especialidades» muy distintas, aunque con abundantes intersecciones mutuas, las que mantienen, en creciente o en decreciente, el interés, o la memoria, por el pretérito: los historiadores profesionales y los políticos profesionales (es decir, la llamada «clase política» de la sociedad democrática). Ambas especialidades se ocupan de los hechos pretéritos por razones diferentes. Los historiadores, directamente, por definición de su profesionalidad; los políticos, indirectamente. Puede decirse, pues, que los políticos se ocupan profesionalmente del futuro (de los planes y de los programas para la sociedad de la que forman parte); y si se ocupan del pretérito, lo

harán por el significado que este pretérito pueda tener en sus planes y programas de futuro.

De hecho, desde el año 2006, está en marcha en el Parlamento español (en marcha algo frenada, al parecer, por temor a las consecuencias que de ella pudieran derivarse) un proyecto de Ley de Memoria Histórica (además de dos proposiciones de Ley de ERC e IU-ICV sobre memoria histórica) orientada a rehabilitar a los «republicanos que sufrieron la represalia franquista». (Por lo demás, tanto las comunidades autónomas, o realidades nacionales, de Andalucía, Cataluña, o la Comunidad Autónoma del País Vasco, tienen ya sus propias leyes de memoria histórica.) Porque aunque el «terror republicano está documentado, nadie lo niega [dice un representante del Foro por la Memoria, José Antonio Moreno, pensando acaso en el campo de cruces del enterramiento de cientos y cientos de personas que fueron ametralladas en el Jarama], pero todo eso quedó juzgado y resarcido en el franquismo. Lo otro no. Y eso es lo que tiene que hacer la democracia. Es de sentido común».

Para Alicia y el modo de pensar como el de José Antonio Moreno, todo esto es de sentido común; pero dejaría de serlo si esta reivindicación se hace en nombre de la Historia, o de la «memoria de la historia». Otra cuestión es si las reivindicaciones se hacen en nombre de los supervivientes, de sus familiares, o de sus amigos personales o políticos. Estas reivindicaciones, y otras colindantes (tales como la propuesta de reconversión del Valle de los Caídos en un centro «memorial de la libertad», la traslación de los restos de Franco y de José Antonio a sus panteones familiares, la crítica al «revisionismo histórico» que pretende sugerir que todos fuimos culpables y, por tanto, «que es necesario borrón y cuenta nueva»), podrían hacerse en nombre de los intereses personales, familiares o de partido, pero nunca jamás en nombre de la memoria histórica. Y esto por una sencilla razón: porque la «memoria histórica» reivindicada por el pensamiento Alicia no existe ni puede existir. La memoria, si existe, es individual y episódica, y no es Historia; y la Historia, si existe, no es cosa de la memoria, sino, si quisiéramos ajustarnos a la clasificación de Bacon, es cosa del entendimiento y de la razón.

La Historia objetiva se mantiene en un plano distinto de aquel en el que actúa la «memoria histórica»

La distinción fundamental que tenemos que establecer es, como ya hemos insinuado, la distinción entre la llamada «memoria histórica» y la Historia, como conocimiento más o menos científico de la historia. Porque la «memoria histórica», en lo que tiene de memoria, es un proceso estrictamente individual, «biográfico» (como ejercicio del que recuerda), y, por tanto, no puede ser llamado histórico (en el sentido de la Historia) más que por metonimia, a saber, cuando desde la Historia, ya organizada (en gran medida por la «asimilación» y selección y desecho de relatos y reliquias conservadas por las memorias individuales), algunos de los contenidos de una memoria individual pueden tomar contacto con la Historia científica, en el mejor caso.

Pero la Historia (cuando, en el mejor caso, es científica) ya no es asunto de la memoria, sino de contrastes de memorias y de otras muchas cosas, llevadas a efecto por el entendimiento o por la razón, cuando trabaja contrastando recuerdos personales, comparando reliquias y relatos según líneas sistemáticas características. Pero estos contrastes o composiciones (que también las hace a su modo y manera quien ejercita su memoria individual al recordar, por ejemplo, otros relatos de otras personas que contradicen o corroboran el suyo propio) no van dirigidos exclusivamente a «depurar» los contenidos de verdad que ellos puedan conservar. La Historia no se diferencia de la memoria únicamente porque (se supone) ya ha depurado, mediante la «crítica histórica», los recuerdos (reliquias y relatos), desde el punto de vista de su verdad, sino porque ella se mueve a otra escala. Si se prefiere, mantiene otra perspectiva, a saber, la perspectiva del pasado común o pretérito perfecto, y no la perspectiva del presente, de los presentes particulares, individuales o partidistas.

Y esta diferencia «de escala» (que diferencia la Historia de la «memoria histórica», incluso una vez depurada en cuanto a la verdad o la falsedad de los relatos) es la que obliga a distinguir la idea simple y confusa a través de la cual se equipara la Historia pretérita común con la memoria o las memorias individuales, aun «contrastadas y verificadas», y que en cualquier caso hay que suponer incorporadas a la Historia común, pero también cuando la verificación haya calificado el relato como una patraña, como falso, siempre que haya tenido concatenación histórica. El «relato» a través de la correspondiente reliquia que tras la reunión de Ponthion entre el papa Esteban II y Pipino se ofreció en el documento falsario, como se demostró siglos después, llamado «Donación de Constantino», tiene una importancia para la Historia universal muy superior al que hubiera podido tener un relato verdadero.

Cabe ilustrar el alcance que damos a esta «diferencia de escala» entre la memoria individual y la Historia indicando un paralelo de esta diferencia con la que media entre una célula y un organismo pluricelular (por ejemplo, el organismo humano, con su cerebro, piernas, brazos, estómago y pulmones). Quien, armado de un microscopio, intenta entender las líneas que definen al organismo humano (tanto sus líneas anatómicas como sus movimientos y su conducta) advertirá muy pronto que no puede entender nada. Si mira al cerebro con el microscopio, verá miles y miles de células e incluso penetrará muy en detalle en la estructura de una neurona determinada; pero no podrá ver el cerebro por la sencilla razón de que el cerebro no es una célula, ni siquiera una célula de células, aunque esté compuesto de ellas. Ni el organismo humano, aunque esté compuesto de sesenta billones de células —de las cuales mueren seis mil millones cada dos minutos y nacen otras tantas—, es una célula, y por tanto no puede ser «percibido» por el microscopio óptico, y menos aún por el microscopio electrónico. Tampoco la Historia del Hombre, o la Historia de un segmento de esa Historia (por ejemplo, el constituido por la Historia de España, o de la Guerra Civil española), puede percibirse a escala de las memorias individuales, aun en el supuesto de que ellas estuviesen incorporadas en la «Historia global».

No es tan fácilmente explicable el interés sostenido por el pasado por parte de quienes no son historiadores profesionales. Difícilmente la explicación puede venir por la vía psicológica de la llamada «memoria histórica». Porque la memoria, en cuanto facultad orgánica, no puede llegar más atrás de donde llega el organismo, es

decir, hasta la fecha de su nacimiento, a lo sumo, hasta la fecha de la formación del cigoto. Son totalmente fantásticas las pretensiones de quienes practican ciertos métodos para la «recuperación de la memoria» por la vía de la regresión hipnótica a escala precigótica, como si el organismo «capaz de recordar» tuviera existencia antes del cigoto, hasta el punto de poder «recordar» escenarios del tiempo de Marco Antonio y Cleopatra, en los que él supuestamente hubiera estado presente. Robert Lane, reconocido historiador especialista en Alejandro Magno, y asesor de la película de Oliver Stone sobre Alejandro, cuenta en un reciente artículo cómo recibió, en 2003, la amable invitación de la Sociedad Internacional de Terapeutas de la Regresión, para pronunciar en Canadá el discurso inaugural de la reunión anual de dicha sociedad. Robert Lane no dice si aceptó, aunque fuera por broma, o no, semejante invitación.

La Historia obra del Entendimiento (como capacidad de juzgar) y de la Razón, no de la Memoria ni de la Imaginación

Pero lo verdaderamente grave es que algunos (bastantes) historiadores profesionales no encuentran dificultad alguna en definir su disciplina como resultado del ejercicio de la «memoria histórica», de titular sus trabajos, por ejemplo, como «Contribución a la memoria histórica colectiva», o incluso de concebirlos como una «Recuperación de una memoria histórica en trance de extinción».

El mejor test para medir las entendederas que un historiador tiene de su propio oficio es analizar su respuesta a esta pregunta (que yo formulaba en tiempos a historiadores profesionales): «¿Considera usted su trabajo de historiador como orientado a la recuperación de la memoria histórica de la sociedad cuyo pasado usted investiga?».

Si el encuestado no hace referencia a la distinción entre memoria (en su significado psicológico) e historia, es decir, si no da ninguna señal de estar al tanto de que la expresión «memoria histórica» que él reivindica es una metonimia o una metáfora; si no advierte que lo de «recuperación» carece de absoluto de sentido, sobre todo en aquellos casos en los cuales el sujeto de la historia de referencia fue masacrado en una guerra y no pudo tener jamás, ni siquiera por metonimia, «memoria histórica» de los sucesos que le llevaron a su desaparición..., entonces podremos concluir con seguridad que el historiador profesional encuestado sólo tiene una idea muy borrosa, por no decir ridícula, de su oficio. Lo que no significa, en principio, que sea mal historiador profesional; pero tampoco que lo sea excelente.

Pero la Historia no es asunto de la memoria histórica, porque, puestos a hablar en términos psicológicos, habría que decir que la Historia es obra del entendimiento, o de la razón, pero no de la memoria (al menos en mayor proporción de lo que ésta pueda contribuir en las Matemáticas o en la Física). En estas mismas páginas hemos recordado que el asociar la Historia a la memoria fue una ocurrencia que Francisco Bacon incorporó a una «clasificación de las ciencias» inspirada en criterios psicológicos; clasificación que a través de d'Alembert pasó al siglo XIX y llega hasta nosotros. Todavía hoy, en la particular «psicología del conocimiento» utilizada en los centros de enseñanza media o universitaria, suele darse por axiomático que un alumno que quiera «estudiar Historias» debe tener «buena memoria». Como si no debiera también tener buena memoria (y no sólo buena capacidad de razonar) el estudiante de Química o el de Zoología. ¿Acaso podría alguien «deducir racionalmente» los nombres de los elementos químicos a partir de su estructura atómica? No, porque el químico tiene que «aprender de memoria» esos nombres y sus series, a la manera como el historiador tiene que aprender de memoria los nombres y series de los emperadores romanos o de los reyes godos. Tampoco el zoólogo paleontólogo puede deducir de la estructura anatómica del Estegosaurio o del Triceratops los nombres con los que se los designa; a no ser que profese por los paleontólogos la admiración que les tenía aquella señora, visitante del Museo de Paleontología de Nueva York, cuando, asombrada de la ciencia del profesor que la acompañaba en la visita, le decía: «Lo que más me admira de ustedes es que, además de haber logrado recomponer estos huesos fósiles, hayan logrado también averiguar los nombres que tenían estos bichos».

Nadie puede subestimar la importancia que para la ciencia histórica tienen las memorias históricas de los «testigos de vista», «már-

tires», supervivientes de los hechos tratados por el historiador. Pero tampoco puede dejarse de lado la necesidad de controlar y contrastar los hechos recordados por los diferentes supervivientes, sencillamente porque las memorias históricas de tales supervivientes no suelen ser concordantes. Y no sólo porque los «hechos puntuales» estén deformados, trastocados o inventados «por el recuerdo», sino, sobre todo, porque están ya necesariamente sesgados por las circunstancias personales del «mártir».

Sin temor a exagerar, cabría afirmar que la Historia, en lo que tiene de ciencia, consiste mucho más en destruir la memoria histórica —aunque sea para «reconstruirla» de nuevo, es decir, para transformarla en función de los contenidos históricos contrastados— que en incorporarla, asumirla o representarla como tal. Y la prueba de esta afirmación es bien sencilla: el contraste, cuya necesidad nadie niega, entre los diferentes testigos —el contraste de las diferentes memorias históricas— ya no es un contenido de la memoria histórica. Porque no es la memoria la que actúa cuando se cotejan dos o más memorias históricas de testigos diferentes; el cotejo, contraste, confrontación, etc., entre los diferentes testimonios o memorias históricas es asunto del entendimiento y de la razón.

Puede afirmarse, por tanto, que la Historia no sólo no tiene que ver, por escala, con la memoria histórica, sino que sólo puede comenzar cuando esa memoria histórica, en cuanto tal, ha sido ya «triturada», en su individualidad, para ser incorporada y «digerida» en la red social e histórica que considera la Historia. Esta «trituración» es la que de hecho se produce naturalmente como simple efecto del curso del tiempo, a saber, cuando la distancia histórica sea tal que ya no podamos, desde el presente, identificarnos con determinados individuos o grupos cuyos supervivientes o herederos todavía se encuentran claramente enfrentados con otros del bando opuesto. No tiene sentido, o sólo un sentido próximo a un delirio psicopático, que los españoles de hoy nos identifiquemos con los celtas (como presuntos creadores de algunos castros, preparados por las Consejerías de Cultura de las «autonomías concernidas»), en cuanto enfrentados a los romanos o a los iberos, puesto que nosotros, los españoles de hoy, tenemos tanto genes celtas como romanos o ibéricos; y

acaso quien se identifica con los celtas tiene menos genes celtas que quien se identifica con los romanos. En cualquier caso, si los celtas fueron aniquilados por los romanos, como explicaban hace años algunos «vecinos» del castro de Tuy, en Galicia, o del de Coaña, en Asturias, ¿por qué habían de sentirse estos vecinos identificados con los celtas, que en sus propias palabras habían sido aniquilados, y no más bien con los romanos aniquiladores?

Pero lo que carece de sentido, a la distancia histórica de dos mil años, puede comenzar a tener algún sentido práctico a la escala de ochenta años. Pero no ha un sentido histórico, sino un sentido político, económico o personal (por ejemplo, en el terreno de las reivindicaciones de una herencia). Reivindicar frente a España (o frente al Estado español), en nombre de la memoria histórica, los derechos históricos que España tiene contraídos con las tribus arévacas, orgenomescas, layetanas, caristias o beronas, es no sólo ridículo, sino intolerable. Como sigue siendo intolerable la reivindicación, desde la Historia, de la supuesta deuda que España tendría contraída desde hace quinientos años con Bolivia, «por haberle robado sus tierras» (como manifestó en la IV Cumbre Eurolatina, en Viena, abril de 2006, el presidente Evo Morales). O la reivindicación de algunos militantes del Bloque Galego, en febrero del mismo año 2006, relativa a la «deuda» que España tiene contraída con Galicia por supuestas expoliaciones hechas en tiempos de los Reyes Católicos. ¿Acaso existía Bolivia hace quinientos años? Situados en este delirante pleito, ¿acaso España no tendría que reclamar a Bolivia la enseñanza de las clases de lengua española, en la que los habitantes de aquellos territorios hablan desde hace quinientos años? ¿Y acaso Galicia hace quinientos años tenía la condición de entidad con capacidad suficiente para sentirse «expoliada» por un reino del que formaba parte integrante muchos siglos atrás?

En resolución, lo que se designa con el nombre de memoria histórica, si es Historia, no es memoria, y si es memoria, no es Historia, sino «preparados celulares» que tanto podrán ser incorporados a un organismo, para integrarse en las líneas de su estructura, como integrarse en ese organismo a fin de destruir otras partes del mismo. Por ello es imposible ejercitar una memoria individual que no sea intere-

sada y parcial, puro subjetivismo, y por tanto ajena a la historia real. Por ello, con quien se sienta «represaliado» o vencido por el franquismo podrá argumentarse en el terreno jurídico o político, pero será imposible argumentar en el terreno de la Historia. Estos «represaliados» o «vencidos» podrán, a título personal o de grupo, reivindicar jurídicamente todos los derechos que consideren expoliados, pero no en nombre de la Historia o de la Prehistoria, sino en nombre del presente, o si se prefiere, del futuro práctico inmediato. Porque la Historia es un monstruo que devora a los individuos que le han dado vida, y sobre todo a los individuos anónimos. Y no porque el Tribunal de la Historia sea casi siempre injusto con los individuos anónimos de su intrahistoria (la «injusticia» que tanto Unamuno como Brecht dramatizaban, como lo exigía su oficio), sino sencillamente porque estos individuos anónimos, por serlo, no han llegado a constituirse como partes formales de la trama de la Historia.

Memorias individuales que no pueden ser eliminadas del tejido de la Historia objetiva

¿Es esto debido a que las secuencias individuales, biográficas, anónimas, carecen todas ellas de relevancia histórica? No, porque sin duda habrá que distinguir entre las secuencias individuales biográficas, con significado histórico objetivo, y las secuencias individuales biográficas, sean o no aleatorias, que son eliminables del curso determinista de la Historia, sencillamente porque son sustituibles por otras secuencias, capaces de neutralizar su nombre singular.

Sin embargo, supondremos que la conjugación entre las secuencias biográficas de los sujetos singulares, según su propia línea de desarrollo, y las secuencias sociales impersonales de los hechos, no tiene nada de aleatorio, de contingente o de indeterminado. Y esto supuesto, se suscita la cuestión de por qué algunas «secuencias biográficas» tienen un significado en la Historia objetiva y otras no. A nuestro juicio, la clave para entender cómo es esto posible sería la siguiente: que el sujeto operatorio, en estas condiciones, no es un sujeto puntual, que toma decisiones causales libres, como pudiera tomar otras:

1. Ante todo, este «sujeto singular insustituible» lo será por estar en el cruce de diversas líneas de concatenación (de diversas tendencias políticas, étnicas, religiosas, de clase). Precisamente por ello, en el sujeto insustituible están influyendo muchas causas, y otras muchas lo han moldeado. Dicho de otro modo, el sujeto singular no es ahora un centro individual de decisión aleatoria, sino un cruce de líneas de fuerza; lo cual no suprime su singularidad, sino que precisamente se la da, porque su singularidad consiste en su condición de intersección de las líneas de secuencias. Supongamos que son ciertos los hechos ocurridos a mediodía del 14 de abril de 1931 en la casa de Marañón en Madrid: la entrevista de Romanones (presidente del Consejo de Ministros de Alfonso XIII) y Alcalá Zamora (en funciones de presidente de la República, aún no proclamada). Tras breve conversación Alcalá Zamora dice haber recibido el apoyo de Sanjurjo (jefe de la Guardia Civil). Romanones, demudado, cede. Por la tarde Miguel Maura (según cuenta en su libro *Así cayó Alfonso XIII*) va al Ministerio de la Gobernación: en el zaguán un piquete de guardias le cierra el paso. «¡Señores —dice Maura—, paso al Gobierno de la República!» Los soldados abren paso y presentan armas. Es evidente que si Maura pudo haber hecho tal cosa, y lo hizo, no fue en modo alguno por algún motivo arbitrario; él estaba empujado por los manifestantes en la calle, y su acción estaba facilitada porque su condición de hijo de don Antonio Maura Montaner le abría las puertas de los despachos del Ministerio de la Gobernación, y le confería una autoridad ejecutiva etológica ante algunos funcionarios, que el propio Manuel Azaña (que le había acompañado lleno de terror en el taxi) ni el que iba a ser presidente de la República, don Niceto Alcalá Zamora, tenían. Además hubiera podido ser sustituido por otros miembros del comité revolucionario (Alcalá Zamora o Alejandro Lerroux) si se hubiese podido dilatar unas horas la ceremonia de la proclamación de la República. El «eslabón Miguel Maura» en el proceso de transición política de la monarquía a la República se mantiene en la escala de las anécdotas, y muchos historiadores dirán que es «irrelevante» en el conjunto de la «concatenación objetiva de los hechos».

2. Sobre todo, la figura del sujeto insustituible, al no reducirse a la condición de «punto de decisión», sino al consistir en una línea

singular que va enlazando diversos puntos de cruce, tampoco puede ser puntual. Mientras que los sujetos sustituibles pueden tomarse puntualmente, en los puntos de su acción dados en su «línea de universo», en cambio, el sujeto insustituible sólo comienza a serlo en un intervalo no puntual, sino significativamente amplio en su «línea de universo» espacio-temporal. Y es en función de este intervalo en donde sus decisiones y actos pueden comenzar a ser necesarios. Porque, en efecto, si esas decisiones se retirasen de la línea del universo, el sujeto singular dejaría de ser lo que es. Y con él las líneas que en él suponemos se intersectan. No otra cosa quiso decir, sin duda, Leibniz, al afirmar que si César no hubiera pasado el Rubicón, no hubiera sido César. La decisión de pasar el Rubicón no fue contingente o aleatoria (a pesar del *alea jacta est*); porque el paso del Rubicón ha de considerarse vinculado a la entrada posterior en Roma. Es decir, una vez cumplido el dominio perfecto de la secuencia de la Roma del siglo I antes de Cristo, cuando en él aparece la figura singular de César, tendremos que prohibirnos tratar a Julio César en el Rubicón como si fuese un sujeto individual, que duda o no ante la eventualidad de pasarlo. No es que no sea pensable el futurible («si no lo hubiera pasado»); es que este futurible no podría ser atribuido a César, ni tampoco al final de la República romana, en la medida en que en este final intervino de modo decisivo e insustituible Julio César.

Es evidente que el esquema de la conjugación de los planos globales e individuales en Historia excluye el determinismo histórico, en cuanto fatalismo. Y si no ya en intervalos seculares de tiempo (pues acaso, a escala de siglos, podría resultar ser accidental que César hubiera cruzado o no el Rubicón, si los resultados fuesen equifinales), sí en intervalos en los que no quepa considerar la equifinalidad. Lo que la consideración de los futuribles puede aportarnos es el desarrollo de trayectorias bifurcables, dentro de condiciones dadas, es decir, debidas a alguna decisión en la que César no hubiera estado presente. Por ejemplo, Bonaparte, muerto en Tolon, no hubiera podido tener el papel de iniciador de la invasión francesa de Europa. Pero sólo en la medida en que esta invasión pueda ser considerada como «reabsorbida» por la Restauración, podríamos decir que la situación de Europa en la época de la estancia de Napoleón en Tolon era bifurcable.

La confrontación de los cursos efectivos de la Historia con los cursos futuribles, a partir de puntos de bifurcación, o de sujetos singulares insustituibles, es una tarea imprescindible en el proceso de construcción de una historia causal racional. El lema «en Historia no se hacen futuribles» es totalmente gratuito, porque sólo en función de los futuribles será posible medir el alcance de los efectos de las operaciones de los sujetos en los puntos de bifurcación.

La bifurcabilidad de la Historia de Roma a partir del Rubicón excluiría el determinismo lineal, pero no implicaría la contingencia, porque el futurible sólo se da dentro de unos grados de libertad objetiva muy estrechos. El curso de la Historia sigue siendo determinista, y en modo alguno errático. La intervención del sujeto singular no introduce, por tanto, contingencia en el despliegue objetivo, sino que, simplemente, determina su curso en una dirección diferente a la que se hubiera seguido si otros sujetos hubieran intervenido.

Por ello, nos parece, es un mal planteamiento del problema el suponer que «si César no hubiera pasado el Rubicón, el curso de la Historia hubiera sido diferente», porque este planteamiento es pura tautología. Hubiera sido diferente porque habríamos eliminado de ese curso a la «línea-César» (no ya a la decisión opuesta en el Rubicón); pero habría otros muchos cursos de la Historia de Roma (pero no infinitos, sino muy limitados en número) que serían semejantes y tan deterministas (equifinales) como el primero.

La razón última sería ésta: que la intervención del sujeto insustituible (César) no consiste en introducir o crear una nueva cadena causal en la Historia; consiste en tomar una combinación o intersección de líneas dentro de una combinatoria muy limitada (que es la que el historiador tendrá que establecer), de suerte que las decisiones individuales, aunque fuesen «aleatorias» en el terreno subjetivo, dejarán de serlo en la combinatoria objetiva de las posibilidades preestablecidas. Muchas de las combinaciones posibles son equifinales. En este caso, aunque los sujetos fueran insustituibles, a escala del intervalo entre la bifurcación de referencia y el resultado equifinal, quedan neutralizados. Y cuando la combinación no es equifinal, entonces los

sujetos insustituibles contribuirán con sus actos al desarrollo determinista del curso histórico. Pues no hay que tomarlos en el punto de la bifurcación para, sin más, construir la historia futurible, sino que, una vez ya cumplida su línea de universo, retrospectivamente, obtener otras líneas de curso alternativo por comparación con la línea histórica real. De este modo, en lugar de dar el salto en el vacío de un futurible absoluto, lo que estaremos haciendo es, simplemente, contrastar la desviación que habría de producirse respecto de la línea histórica real, y las razones de esa desviación. Y ésta es la única manera, nos parece, de delimitar con precisión el alcance histórico del sujeto singular de referencia.

Apliquemos este análisis a la sentencia de Engels: «Si el teniente Bonaparte hubiera muerto en Tolon, otro teniente hubiera sido el Primer Cónsul». Lo que está aquí equivocado, nos parece, es dar por supuesto, sin más (en virtud del determinismo histórico fatalista), que Bonaparte habría podido ser sustituido por otro teniente idéntico en el contexto; esto sólo hubiera ocurrido en el supuesto de que Napoleón hubiera sido sustituible, es decir, en el supuesto de que su trayectoria no hubiera tenido una impronta singular insustituible (la que, por ejemplo, dio lugar a la misma figura de Primer Cónsul). Otra cosa es que el futurible de la muerte de Bonaparte en Tolon, aunque hubiera dado lugar a una línea de bifurcación muy diferente de la línea real, sin embargo, dado cierto intervalo, estas dos líneas de bifurcación hubieran sido equifinales, es decir, hubieran conducido al mismo o similar resultado, por ejemplo, a la vuelta de Luis XVIII, o, más aún, al cabo de un siglo, a la victoria de Prusia sobre Francia. Ahora bien, es evidente que la equifinalidad es sumamente improbable, al menos cuando se toman intervalos de tiempo histórico de duración media (décadas, incluso un siglo).

Sobre la «responsabilidad» en Historia

En cuanto a la responsabilidad y la culpabilidad: es evidente que la responsabilidad recae sobre los sujetos operatorios singulares, y que cuando éstos son insustituibles, parece que el grado de imputabilidad de los sucesos se incrementa, tanto si los efectos son gloriosos como si son miserables. Sin embargo, y en la medida en que el sujeto operatorio insustituible es sólo un cruce de líneas diversas, y, en todo caso, sus acciones necesitan estar asistidas por un grupo, la imputabilidad, tanto de la gloria como de la vergüenza, deja de serle exclusiva. No se diluye, pero tampoco cabe concentrarla en él.

Y esto incluso si al sujeto insustituible se le imputan crímenes horrendos, como es el caso de Carlomagno o de Hitler. Pues estas imputaciones habría que extenderlas no sólo a sus inmediatos colaboradores, sino al gran número de quienes apoyaron o alentaron sus decisiones, o fueron con su silencio cómplices de ellas. Si se concentra la culpabilidad en un solo «criminal de guerra», o en unos pocos, esto será debido no a la justicia, sino a que los vencedores necesitan del simbolismo de la condenación para definir su propia normativa como vencedores. Si los vencedores hubieran sido quienes son juzgados como criminales de guerra por los vencidos, la imputación ni siquiera hubiera tenido lugar; antes bien, se hubiera transformado en gloria y honor. Dicho de otro modo: la imputación de culpa al sujeto singular vencido delimita al vencedor que lo juzga en sus propias posiciones, como resultado merecido por su derrota.

En cualquier caso, los procedimientos para establecer la imputación de culpa por los efectos de las decisiones del vencido no son siempre tan claros y directos como los que tuvieron lugar en el caso de Adolfo Hitler, pues siempre caben bifurcaciones futuribles que permitirán relativizar la culpabilidad del vencido. El PSOE, IU y otros hacen responsables políticos a Aznar y a su gobierno de la masacre del 11-M por su participación en la guerra del Irak del año 2003. Sin embargo, esta imputación política habrá de enfrentarse a una bifurcación futurible: si el PSOE o IU, junto con Francia y Alemania, hubieran apoyado también, a la altura de la reunión de las Azores, la intervención de España en Irak, la guerra del Irak —podría afirmarse— hubiera concluido antes de que se hubiera llegado a la convicción de que Sadam Husein no tenía armas de destrucción masiva. La futurible victoria relámpago de todos los coaligados en aquella hipotética bifurcación —que comportaba un nuevo gobierno democrático en Irak— habría desvanecido mucho antes el «error»

de las sospechas de las armas ocultas; error que además se habría compensado con el acierto de la sustitución inmediata del régimen de Sadam Husein por otro régimen democrático, con ahorro de miles de muertos.

Y cuando un conjunto notable de organismos políticos —tales como la Asociación Foro por la Memoria, Asociación Ex Presos y Represaliados Políticos Antifranquistas, la Unión Cívica por la República, la Asociación Memoria Social y Democrática, el Ateneo Republicano de Vallekas [sic]—, queriendo disimular su condición de «vencidos en la guerra» con la que en el fondo se identifican (convirtiéndose en «prisioneros del pasado»), convocan en el 75 aniversario de la proclamación de la II República un acto en Madrid para presentar su manifiesto «Por una Ley de la Memoria», el 16 de febrero de 2006, parece que pretenden conseguir en la paz lo que no pudieron conseguir en la guerra. El punto segundo de su manifiesto exige «reivindicar y apoyar política y socialmente: la recuperación de la Memoria y de la Historia, polemizando activamente con los intentos de "equiparación" y "revisionismo histórico" que pretenden que todos fuimos culpables y por lo tanto fue necesario [en la transición] borrón y cuenta nueva». Pero al formular este punto segundo no miden bien lo que están pidiendo. Los «culpables», según nuestro Código Penal, son siempre individuos responsables, dotados de memoria personal, que ya han muerto (en todo caso, sólo cuando pasen muchos años después de que algún superviviente culpable haya desaparecido, podrá comenzar a dibujarse alguna línea de la Historia). Hablar de «responsabilidad con la Historia» es sólo una fórmula grandilocuente y vacía, aunque con capacidad de alcoholizar a los que piensan, al modo de Alicia, con la brocha gorda en la mano.

No es porque haya que elegir, como si de un dilema se tratase, entre «todos somos culpables» o «alguno o ninguno es culpable». Es que desde la perspectiva de la Historia no cabe hablar de culpabilidad ni de no culpabilidad, porque estos conceptos pertenecen a la escala de los individuos, de unos individuos que ya no podemos sentar ante un tribunal del presente. El llamado «tribunal de la Historia» es sólo una imagen que se le aparece a Alicia al otro lado de su fantasmagórico espejo.

La llamada memoria histórica no puede considerarse activada por la «curiosidad hacia el pretérito»

La llamada memoria histórica —que, tal como se revela en nuestro análisis, no tiene nada de Historia si efectivamente es memoria, y si tiene algo de Historia, lo tendrá por la parte que no sea de memoria— no tiene que ver con el interés por la Historia, no tiene que ver con la voluntad por entender el pasado de nuestra existencia como hombres y como personas humanas.

Las fluctuaciones del grado de ejercicio, en amplitud e intensidad, de la llamada memoria histórica de una sociedad, tal como pueden ser constatadas por las encuestas pertinentes, tienen poco que ver con la «intensidad científica» y menos aún con las «leyes del olvido» establecidas por la psicología individual, y según las cuales la memoria de un suceso decae, en general, según una función decreciente respecto de la distancia cronológica al mismo. Pero si las encuestas sobre la memoria histórica de los españoles realizadas en 1995 y 2000, que ya hemos antes señalado, acusan una anomalía, es porque esta curva, en lugar de mantener su ritmo decreciente, experimenta un alza en los últimos años.

Dicho de otro modo: si asociamos ese interés por un intervalo histórico a la memoria histórica, y el desinterés, al olvido histórico, habría que afirmar que la memoria histórica, o el olvido histórico, no se «activan» tanto como «mecanismos» incluidos en el oficio del historiador profesional, sino como mecanismos que se disparan en el exterior de los recintos ocupados por el gremio de los historiadores; principalmente, en los recintos ocupados por los políticos, por la «clase política».

Ante todo, porque los políticos, desde alcaldes hasta ministros o parlamentarios, tienen la responsabilidad «institucional» de hacer cumplir determinadas conmemoraciones históricas (aniversarios, centenarios...) que «obligan a interesarse» en cada momento por determinados sucesos o intervalos históricos. Y no sólo por esto: también por motivos jurídicos (reivindicaciones de fueros, de títulos de propiedad...) o urbanísticos (esculturas de las plazas públicas, denominación de calles...), la llamada «memoria histórica» (en realidad: la

memoria como repaso o refresco de cosas que ya eran sabidas y aprendidas en los libros) se suscita desde la vida política, tanto o más que desde la vida académica. Y, paradójicamente, el ejercicio de esta «memoria histórica» va orientado, muchas más veces de lo que pudiera esperarse, precisamente a la demolición de monumentos dedicados a héroes del pretérito, hoy desprestigiados, o a la sustitución de las dedicaciones o nombres de calles y de plazas por otros más acordes con los tiempos. Y demoler o borrar tienen que ver con el olvido histórico, más aún que con la memoria histórica. Lo que demuestra que el olvido histórico tampoco es un proceso psicológico espontáneo, sino el resultado de un control de la propia memoria histórica, a título de *damnatio memoriae,* por ejemplo.

En cualquier caso, la memoria histórica (el interés por un intervalo histórico determinado) no se activa a partir de una mera curiosidad histórica de un grupo social por su pasado; explicar la activación de la memoria histórica por una tal curiosidad histórica no va más allá de explicar los efectos somníferos del opio por su «virtud dormitiva».

Esquemáticamente: no será el grupo social quien globalmente experimente una vehemente inclinación a mirar hacia su pretérito (en virtud de un mecanismo que podríamos llamar *metamérico*); sino que será la confrontación mutua (*diamérica*) entre los diversos grupos sociales aquello que los mueve a interesarse por ciertos intervalos de su pasado, es decir, a activar o a desactivar su memoria histórica.

Según esto, y como norma generalísima, cabría establecer que la tendencia a activar o a desactivar la «memoria histórica» está impulsada por las mismas fuerzas que enfrentan a los grupos sociales que interactúan en una sociedad determinada (grupos corporativos, profesionales, regionalistas, secesionistas, confesionales, partidos políticos...); es decir, no brota del grupo social o de la sociedad globalmente considerada.

¿Por qué los enfrentamientos partidistas del presente estimulan la llamada «memoria histórica»?

Otra cuestión es la de las razones por las cuales los enfrentamientos entre grupos que tienen lugar en el presente resultan inclinados a

«mirar hacia el pasado». Estas razones son de muy diversa índole, pero podrían clasificarse en dos grandes rúbricas extremas.

A) La primera acoge a razones de carácter isológico (incluyendo también las analogías y las desemejanzas, reales o aparentes). Los grupos enfrentados en el presente descubren o creen descubrir analogías de proporcionalidad, semejanzas o desemejanzas con grupos del pretérito y, en consecuencia, tienden a identificarse o a oponerse a ellos. Así, ciertos partidos o corrientes progresistas del siglo XIX español (por no hablar de los «progresistas» del siglo XX) creían poder identificarse con los comuneros del siglo XVI, dando por supuesto que estos comuneros representaban el progreso frente a los imperiales de Carlos V. Éste es el caso del interés que los norteamericanos suelen desplegar hacia épocas muy lejanas de su propia realidad, como la Historia de Roma o la Historia de Grecia. En la película *Gladiador,* de Ridley Scott, creen poder ver algunos la representación del enfrentamiento actual del partido demócrata contra el partido republicano: la analogía entre el Senado depredador del Imperio Romano y los republicanos de Estados Unidos de orientación belicista y agresiva, inclinados al control del Imperio por minorías corruptas, y la supuesta orientación pacifista y limpia de algunos senadores romanos y de algunos emperadores (como Marco Aurelio) les habría llevado a imaginar una situación en la que únicamente a través de los *hispanos,* y con ellos de los hombres de color del continente americano, simbolizados por Máximo, Estados Unidos podría regresar al proyecto original de sus padres fundadores, como Washington, Jefferson o Monroe. Asimismo, la «reconstrucción histórica» de Alejandro Magno, en la película de Oliver Stone, ha significado para muchos grupos demócratas de Estados Unidos la mayor crítica posible a la política de Bush II y de los republicanos, en la medida en la que se ve al Alejandro de Stone no sólo como un personaje bisexual, sino, sobre todo, violento, depredador, asesino, en los mismos territorios mesopotámicos en los cuales tiene lugar la actual guerra del Irak. En suma, Alejandro Magno comenzaría a ser el símbolo de Bush II, independientemente de que Stone no lo hubiera deseado: su obra, según muchos de sus críticos demócratas, sería en todo caso desafortunada, porque la exaltación de un héroe como

Alejandro Magno equivale indirectamente a la exaltación de la política de Bush II.

En consecuencia, el interés histórico de los norteamericanos hacia Marco Aurelio o hacia Alejandro no estaría impulsado tanto por una supuesta «curiosidad histórica» propia del pueblo norteamericano, globalmente tomado, sino por la lucha partidista entre los republicanos de Bush y los demócratas de Kerry, pongamos por caso.

B) La segunda rúbrica acoge las razones de carácter sinalógico, real o aparente. Ahora las partes, partidos o corrientes políticas, aun cuando estén muy lejos de mantener este tipo de semejanzas, se considerarán herederas de la misma «sustancia», de las partes o partidos del pasado, y a veces ni siquiera esto, porque se considerarán como «la misma sustancia» de las correspondientes partes o partidos del pretérito. De este modo unos partidos o corrientes, los vencidos, por ejemplo, en una guerra civil, se autoidentificarán con la sustancia misma de los vencedores del intervalo; otras veces los vencidos identificarán a sus adversarios políticos con otras corrientes vencedoras en el pretérito. Así, en la democracia española de 1978 es frecuente ver cómo el PSOE o IU, principalmente, «recuerdan», una y otra vez, que Manuel Fraga, actualmente en Galicia, fue presidente de AP y ministro con Franco; se «recuerda» la tradición familiar de José María Aznar, y sobre todo a su abuelo, comprometido contra la República de 1931, de la misma manera que se «recuerda» (como si fuese algo pertinente tras la Amnistía general y la Constitución de 1978) que el abuelo de José Luis Rodríguez Zapatero fue «fusilado por Franco». En una palabra, se olvidan las condiciones impuestas por la Constitución democrática. ¿Qué tiene que ver, en democracia, el abuelo de Aznar con Aznar? ¿Qué tiene que ver el abuelo de Zapatero con Zapatero? Se olvidan también las genealogías de otras figuras importantes aliadas con el PSOE, muchas de ellas vinculadas al Grupo Prisa (¿acaso Jesús de Polanco no movió con gran habilidad comercial los recursos que le proporcionaba el Ministerio de Educación franquista, o Juan Luis Cebrián no se formó, en el franquismo, a las órdenes de Emilio Romero, director de *Pueblo*?).

Tras la muerte de Franco, en 1975, y de la Constitución de 1978, la tendencia al olvido —ahora al olvido histórico no sólo de la Guerra Civil, sino de la «era de Franco»— crece hasta el punto de que

muchos hablan de una amnesia, prudente para unos, culpable para otros. Se comprende plenamente que no fuera el mejor método, en un proceso presentado como una regeneración de la «democracia» frente a la «dictadura» —«libertad, amnistía, estatuto de autonomía»—, andar recordando, ante quienes comenzaban a convivir democráticamente, las filiaciones y compromisos de los parlamentarios que proclamaron rey a don Juan Carlos al día siguiente de muerto Franco, los juramentos del príncipe Juan Carlos ante la Ley de Sucesión impulsada por Franco, o la filiación de los ministros o de los presidentes de gobierno de la nueva democracia.

En conclusión, la renovación del interés por la Historia de la Segunda República española, de 1936 y del franquismo no fue un mero efecto de la historiografía académica, ni siquiera las grandes obras historiográficas de los años sesenta, generalmente debidas a extranjeros (Pierre Vilar, Gerald Brenan, Hugh Thomas, Bolloten, Carlos M. Rama, Jackson, Payne...), fueron impulsadas desde la academia, sino desde posiciones políticas muy definidas mantenidas por sus autores, de acuerdo con los intereses de sus respectivas potencias nacionales. Enrique Moradiellos afirma justamente: «Por supuesto, el final de la dictadura y el restablecimiento de la democracia y las libertades civiles a partir de 1975 permitió un cambio sustancial e irreversible de la situación [de la historiografía]» (pág. 37). Moradiellos subraya el sexenio 1981-1986, «marcado por la celebración de dos cincuentenarios», el de la proclamación de la República (1981) y el del comienzo de la Guerra Civil (1986). «Se produjo una verdadera eclosión bibliográfica, cuantitativa tanto como cualitativa, en la producción historiográfica de la Guerra Civil.»

Lo que ya no es tan claro es que esta eclosión bibliográfica fuese efecto de la posibilidad de expresar, en libertad, los deseos científicos reprimidos durante el franquismo de los historiadores profesionales. La celebración de los cincuentenarios no es en realidad asunto académico, sino político, aunque se hiciesen en gran medida a través de la academia: porque «la Academia» podía también haber celebrado, por ejemplo, el centenario del intento de asesinato de Isabel II por el cura Merino. La eclosión historiográfica corresponde precisamente a la lucha parlamentaria de los partidos de la transi-

ción, concretamente, en este caso, a las vísperas del triunfo del PSOE en 1982 y a su posición victoriosa en 1986.

En cuanto a la campaña en pro de la «recuperación de la memoria histórica» (en libros, artículos periodísticos, películas, congresos, series de televisión, desenterramientos de fosas comunes, «cubos de la memoria»...), en modo alguno puede atribuirse al «afán de saber», o a un «queremos saber» dónde están nuestros muertos («los muertos del bando franquista ya descansan en el Valle de los Caídos, o en otros lugares con lápida»). ¿Por qué este querer saber, este querer recuperar la «memoria histórica» se excita a partir de mediados de los años noventa (casi veinte años después de la democracia) y no antes? La razón principal sería que el PP había ganado las elecciones en 1996, y los partidos de la oposición (PNV, PSC, IU, PSOE) veían la recuperación del control del Parlamento y del Gobierno en un horizonte demasiado lejano. Mi «hipótesis de trabajo» —que obviamente deberá ser confirmada por la investigación empírica— es la siguiente: el anhelo de recuperación de la «memoria histórica» no fue tanto fruto de un deseo de saber cuanto una estrategia del PSOE y de IU principalmente —apoyada con generosas subvenciones— para ir minando el aura victoriosa que el PP iba tomando en la democracia, presentándolo como reliquia del franquismo. Se reavivó intensamente esta memoria histórica a raíz de la victoria absoluta del PP en las elecciones del año 2000: la ARMH (Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica) impulsó a IU y al PSOE a presentar en el Congreso de los Diputados (9 de septiembre a 4 de octubre de 2002) proposiciones en este sentido.

En suma, el interés por la llamada «memoria histórica» no sería otra cosa sino expresión del interés partidista de la coalición de partidos contra el PP victorioso. Es evidente que, ante esta estrategia, el PP no podía oponerse a esta «legítima recuperación».

Una ilustración del modo como el parcialismo partidista puede actuar como estímulo de la memoria histórica

Podríamos ilustrar la incidencia del partidismo parcialista (un parcialismo que muy poco tiene que ver con el interés histórico por el pretérito, y mucho con el interés por el futuro personal de quienes recuerdan) con el proceso de formación de la llamada «memoria histórica» con muchos ejemplos; uno muy a mano es un ejercicio de memoria histórica que ofreció, a través de la televisión, el Canal de Historia durante la última semana de marzo de 2005 y la segunda semana de mayo de 2006, en programas dedicados a los «maquis» españoles, con la colaboración inestimable de varios guerrilleros supervivientes.

Durante la última semana de marzo de 2005 el Canal de Historia ofreció como estreno un interesante programa de producción propia, en coproducción con otras entidades, entre ellas TVE, titulado «Maquis» [españoles], con guión de Miguel Rubio.

El programa tiene como objetivo la exposición de una visión general sobre el origen, evolución y final de las «guerrillas» (o «partidas») que se formaron en España poco después de abril de 1939, cuando Franco se proclamó vencedor de la guerra civil que había comenzado tres años antes, a raíz de la sublevación del 18 de julio de 1936. Se trata de una exposición de sesenta minutos (dentro del *género* que el Canal de Historia denomina «Historia bélica»), es decir, no es una serie, y ni siquiera alcanza el formato de los «ciento veinte minutos» que el Canal de Historia otorga de vez en cuando a otros «episodios» históricos que juzga relevantes (y que reserva «para aquellas historias que necesitan dos horas para ser explicadas»).

La visión de los maquis que nos ofrece el programa que estamos comentando es una visión «confortable», al menos desde la perspectiva política de quienes presuponen el principio del «Progreso global» de la Humanidad como guía para interpretar la Historia Universal, en general, y la Historia de España, en particular.

Y es «confortable» no porque haya eliminado los *componentes dramáticos* del proceso histórico (los actos heroicos, y aun la sangre derramada por los protagonistas —el «comandante» se emociona en el momento en el que recuerda el derramamiento de su propia sangre: «He derramado mi sangre en los pueblos, porque luchaba por la libertad»—), sino porque se ha pasado a un segundo plano el *componente trágico* en la visión histórica. Diríamos: los sacrificios, y aun la muerte de los individuos, no habrían comprometido el curso, con paso firme, del progreso de la sociedad democrática hacia el estado

en el que hoy esta sociedad puede disfrutarlo. Como dice «Quico» (Francisco Martínez López, 79 años): «No me arrepiento, porque si lo hiciera, ¿para qué valieron las torturas de mi madre?». Y Eulalio Barroso, «Carrete», dice: «Me encuentro contento ahora, porque hay paz y libertad, vivimos en una democracia». El «Comandante Ríos» también parece querer dejar de lado (en la época presente de la ideología de la no violencia) los componentes trágicos que acompañan a la vida de un guerrillero que esté dispuesto a matar a otros hombres: «No sé si las balas de mi fusil mataron a alguien; pero sí sé que si alguna mató a alguien, la responsabilidad la tuvo Franco».

Los protagonistas recuerdan sus sufrimientos, recuerdan a sus muertos, pero no de un modo trágico, sino dramático, porque están convencidos de que sus sacrificios no han sido en vano, que todo ha ocurrido para bien, y que probablemente todo va hacia lo mejor, para decirlo al modo optimista de Leibniz.

¿Fueron las partidas expresión de un plan organizado, una suerte de reorganización del ejército republicano vencido en los campos de batalla gracias a la ayuda de los fascistas extranjeros? ¿Y quién podría haber planeado la reorganización de este ejército, sino el Partido Comunista? El caso es que Alfonso Guerra, ideólogo del Partido Socialista Obrero Español, subraya que las partidas no obedecieron a un plan preconcebido, sino que se formaron espontáneamente por los «huidos» (así se les llamaba al principio). Huidos que, no habiendo podido exiliarse [como pudieron exiliarse las facciones más burguesas del socialismo], temían volver a sus pueblos o villas, no fuera a ser (transcribimos aproximadamente, pero conservando sustancialmente el sentido) «que algún falangista les reconociera como alguien relacionado con el primo del amigo que a su vez había tenido tratos con el hermano de un socialista».

Santiago Carrillo (entonces comunista de primera línea, hoy muy próximo a las posiciones del PSOE) no desmiente explícitamente esta versión, pero añade que muy pronto el Comité Central del PCE en el exilio se interesó por el movimiento guerrillero, y trazó un plan para interconectar a las partidas dispersas mediante la introducción en la Península de cuadros pertinentes. Aunque siempre, reconoce, la organización fue muy precaria (salvo en Levante), como era propio del paisaje montañoso y de la vigilancia constante de la Guardia Civil; a pesar de lo cual, los guerrilleros, se dice, habían llegado a alcanzar la cifra de un verdadero ejército, unos setenta mil hombres y mujeres («Celia» insiste en la camaradería que se desarrolló en las guerrillas entre los hombres y las mujeres: ella vio en el comportamiento de las guerrillas el comienzo de una verdadera igualdad entre las personas de diferente sexo, porque las mujeres sabían utilizar las armas igual que los hombres, y recibían, sin perjuicio de las penurias, un trato exquisito de sus camaradas).

Carrillo subraya como, en muchas ocasiones, la corrupción de la Guardia Civil permitió disponer de munición a los guerrilleros (munición que la propia Guardia Civil les vendería); sin embargo, los enfrentamientos con la Guardia Civil fueron muy violentos; pero los guerrilleros jamás torturaron a sus enemigos o prisioneros, simplemente, les pegaron un tiro cuando lo requería la guerrilla.

En el programa sobre los guerrilleros emitido en el mismo canal un año después, el 14 de mayo de 2006, sobre un tema idéntico aunque con otras personas supervivientes, de la zona de Levante, éstos reconocen que de vez en cuando era preciso entrar en algún pueblo para matar a algunos traidores o algunos chivatos, o a quien se hubiera distinguido por los malos tratos a los guerrilleros o a sus familiares.

El ejercicio de la memoria histórica en general, y de la de los maquis en particular, es, según esto, un ejercicio de memoria contra los adversarios políticos. Recordar es recordar contra alguien. Recordar a los maquis es recordarlos contra el régimen de Franco, recordarlos contra los falangistas y contra la Guardia Civil corrupta y asesina, y por tanto, contra la derecha actual, en tanto que continuadora vergonzante de aquel franquismo. Pero también es recordarlos, por parte de un partido (el PSOE, por ejemplo), contra el recuerdo que de ellos pudiera tener otro partido (por ejemplo, el Partido Comunista).

Sin embargo, la cuestión es ésta: ¿por qué la resistencia a reconocer como una auténtica tragedia —y no como un drama— las gestas de las guerrillas? Seguramente, esta resistencia deriva de la creencia en la «ley del progreso global». Esta ley impone a todo

ejercicio de memoria histórica la determinación de las razones por las cuales pueda concluirse, en el espíritu del optimismo metafísico leibniziano, que nada ocurrió en vano, que todo ocurrió, incluso lo que fue vivido como un mal (la tortura, incluso la muerte), a fin de que aparezca un bien más elevado, que en este caso es el bien representado por la democracia parlamentaria establecida por consenso en la Constitución de 1978.

FINAL

Si una sociedad bien consolidada en su presente puede «liberarse» de su dependencia de un pasado partidista y parcialista, tendrá que comenzar, ante todo, triturando su memoria histórica, y no mediante el olvido, sino mediante el análisis (des-composición) de los recuerdos, a fin de incorporarlos a una visión propia que le permita enfrentarse con los problemas reales del futuro. Por ello, la mejor prueba del grado de asentamiento que tiene una determinada sociedad puede en gran medida obtenerse de la observación de cómo se comportan sus dirigentes hacia su pasado inmediato.

Si, paradójicamente, constatamos que el ejercicio de su memoria histórica acusa tendencias significativas hacia la ocultación y el olvido —destrucción o retirada de estatuas, de monumentos, de nombres de calles, de libros o documentos comprometedores...—, podremos asegurar que esta sociedad, o sus dirigentes, no están seguros de sí mismos, y buscan la revancha, y no la Historia. No quieren darse por vencidos, aunque lo hayan sido, y pretenden transformar su derrota en victoria histórica.

Y no les negamos a priori la validez de sus intereses, las razones o motivos que puedan alegar o mantener ocultos para conseguir sus reivindicaciones o sus revanchas. Lo que les negamos de plano es que pretendan justificar, en nombre de la Historia, esas reivindicaciones o revanchas, con el pretexto del temor de que se repitan los hechos o errores del pasado, como decía Alicia.

Porque la Historia jamás puede repetirse, y porque en el pretérito histórico, es decir, en el pretérito perfecto, no cabe hablar de «errores» —como tampoco cabe hablar de errores en el curso que siguen los planetas en el sistema solar—. En todo caso, los «errores» militares que cabe atribuir a los cónsules Varrón y Paulus en la batalla de Cannas quedan neutralizados por los aciertos que en esa batalla tuvo Aníbal; pero ni aquellos errores ni estos aciertos fueron por sí mismos históricos, sino estrictamente militares. Lo que fue histórica fue la victoria de Cannas, pero no aislada, sino por las consecuencias que tuvo: la reacción de Roma y la derrota definitiva de Aníbal en Capua.

Pero «un juicio histórico» de este alcance sólo podrá formularse desde un presente en el cual tanto los romanos como los cartagineses ya han desaparecido. Un presente en el cual el proclamar el afecto partidario, por uno o por otro, es más bien propio de certámenes escolares o folclóricos que del oficio del historiador científico.

Capítulo 8

SOBRE EL PLURALISMO CULTURAL

Piensa Alicia: «La pluralidad de culturas (de "esferas culturales", acaso de "civilizaciones") es un hecho incontestable. Pero constituiría un absurdo ejercicio de etnocentrismo cultural cualquier proyecto político que, inspirándose en el principio de jerarquía y desigualdad entre las culturas, rayano con el racismo, se orientase hacia la hegemonía de una cultura dada (por ejemplo, la "cultura o civilización occidental") sobre todas las demás. La única política posible habrá de inspirarse en el reconocimiento de la igualdad de todas las culturas, y en el respeto mutuo entre ellas, ya sea en la forma de separación o de coexistencia pasiva ("iguales pero separados"), ya sea preferentemente en la forma de cooperación o coexistencia activa y armónica, de acuerdo con el proyecto de la Alianza de las Civilizaciones».

I. PARÁFRASIS

Alicia, a través de este pensamiento suyo sobre el pluralismo cultural, se nos manifiesta atenta y consciente ante los problemas que en nuestros días están planteados a consecuencia, al parecer, del «Estado de bienestar». Pues es este estado de algunos países el que, en el proceso de globalización de la economía consecutivo a la caída del comunismo, suscita un efecto llamada en miles de personas que viven en un Tercer Mundo cada vez más deprimido (precisamente por el incremento del Estado de bienestar de los mundos primero y segundo). Un Tercer Mundo que ha tenido que desistir de los proyectos

revolucionarios que concebía cuando todavía tenía la ayuda, o la esperanza de ayuda, de la Unión Soviética.

En estos últimos años, y a consecuencia del incremento de inmigrantes procedentes del llamado Tercer Mundo en los diversos países de Europa, vuelven a resurgir con gran virulencia los debates entre relativistas culturales o integracionistas con los «intolerantes» que exigen la adaptación del inmigrante a la cultura propia del país de acogida. Y ello sin perjuicio de que la «adaptación» requiera, por parte de quien debe adaptarse, desprenderse de instituciones consideradas como «señas de identidad» de la cultura de origen (pongamos por caso: el shador, el burka, la poligamia, la ablación del clítoris, la circuncisión, el disco labial, el vudú, la institución de los maridos visitadores, la pena de lapidación o de mutilación, la *vendetta,* etc.).

Las acusaciones que los defensores del relativismo cultural, o los defensores del pluralismo, dirigen contra quienes no comparten sus puntos de vista suelen canalizarse a través de algo que ellos consideran como la más terrible denuncia: «etnocentrismo». Ser acusado de etnocentrista es tanto, prácticamente, como ser acusado de intolerante, intransigente, arcaico, racista, violentador de los derechos humanos, «carne de la derecha más conservadora», e ignorante del abecé de la Antropología moderna, caracterizada ad hoc precisamente como disciplina constituida desde la perspectiva del pluralismo o del relativismo cultural.

Y, en efecto, la Antropología, como disciplina científica, comenzó en el siglo XIX (Eduardo B. Tylor, Luis H. Morgan, etc.), por no referirnos a sus precedentes (Joseph François Lafiteau, Charles de Brosses, etc.), reconociendo la pluralidad de culturas (entendidas como «esferas culturales»); pluralidad que parecía ligada a los métodos comparatistas característicos de la nueva disciplina.

El pluralismo cultural, en la etapa del evolucionismo antropológico (Morgan, Federico Engels), parecía compatible muchas veces con el postulado de una posible confluencia de las diversas esferas culturales en una *Civilización universal.* Postulado que muchos consideraban como encubriendo un monismo cultural, y aun un etnocentrismo de signo europeo, dado que la «Civilización» era generalmente concebida a imagen y semejanza de la «Cultura europea»,

que encontraba además en esa ideología la justificación del colonialismo (el colonialismo, entendido como el único modo a través del cual las *culturas* del presente, situadas en la época del *salvajismo* o de la *barbarie,* podrían alcanzar, sin necesidad de que transcurrieran siglos o milenios, el estadio superior de la *civilización...* europea).

En las escuelas antropológicas posteriores al «evolucionismo», por ejemplo, en las escuelas funcionalistas (representadas por Bronislaw Malinowski) y después, en algunas variedades del estructuralismo (representadas por Claude Lévi-Strauss), el pluralismo cultural fue deslizándose poco a poco hacia un relativismo radical: cada esfera cultural tendría su propia estructura interna (emic), que sería imposible entender desde fuera (etic). Por ello cabrá decir, con Lévi-Strauss: «Salvaje es quien llama a otro salvaje».

De este modo el relativismo cultural comenzará a asociarse a un «espíritu moderno» (que algunos interpretarán pascalianamente como un *sprit de finesse*), el espíritu de la comprensión, de la tolerancia, del respeto por el «otro» y por su «sensibilidad», que se contrapone al *sprit géométrique,* rígido, intolerante, «imperialista», ciego para todo aquello que no presupone una evidencia universal, por encima de cualquier sensibilidad individual o de grupo.

II. ANÁLISIS

La Idea de las «esferas culturales»

Lo más grave del asunto es que estas tres actitudes o filosofías de la cultura que designamos como *monismo cultural* («etnocentrismo», para sus adversarios), *relativismo* y *pluralismo cultural* no se presentan como meras alternativas, sino como disyuntivas entre las cuales hay que elegir. ¿De dónde deriva la disposición disyuntiva de estos tres modos de entender las relaciones que entre sí pueden mantener supuestamente las esferas culturales?

Sin duda, a nuestro entender, del mismo concepto de «esfera cultural», entendida como una totalidad relativamente cerrada (un «todo complejo», en sentido atributivo), autosuficiente, sin perjuicio de las pres-

taciones e influencias que pueda recibir de las restantes esferas culturales que constituyen el conjunto o totalidad distributiva de la cultura, entendida como esfera cultural. Como paradigma del concepto de «esfera cultural», en este sentido, cabría considerar a cada uno de esos «superorganismos» que Oswald Spengler llamó precisamente «culturas».

Sin embargo, acaso el mejor modo de mostrar hasta qué punto el esquema de las esferas culturales está vivo y actuante en nuestros días, incluso entre gentes que ni siquiera emplean esta denominación, es analizar la expresión «señas de identidad», tantas y tantas veces utilizada por políticos, periodistas, intelectuales o radiofonistas, para referirse a lo que ellos consideran «su cultura propia». Porque la inocente fórmula —«señas de identidad»— en realidad sólo tiene sentido en función de una esfera cultural presupuesta, es decir, de una esfera cuya identidad (de índole sustancial) se presupone, y de la que resultaría ser un mero indicio la «seña de identidad» considerada. Así, la sardana sería una seña de identidad de una supuesta cultura o esfera cultural catalana, y el aurresku sería una seña de identidad de una supuesta cultura o esfera cultural vasca. Lo que equivale a decir que la importancia, el significado, el alcance, etc., de la sardana (o el del aurresku) no puede captarse por sí misma, ni siquiera por las semejanzas que pueda mantener con instituciones de otras esferas culturales, sino por lo que tiene de revelación, indicio o seña de una identidad presupuesta, que se aplica precisamente a la *cultura* de referencia, y no a la seña de identidad en sí misma, en su suposición material.

La Idea de las «esferas culturales» está en la base de la disyuntiva entre el etnocentrismo, el relativismo y el pluralismo cultural

Ahora bien, al poner en un plano de confrontación, en cuanto al valor, consistencia, dignidad, originalidad, etc., a las diversas esferas culturales, cabe dar una «razón lógica» del sistema de alternativas (disyuntivas) que hemos establecido; pues este sistema tiene que ver con el sistema de cuantificadores de la lógica de predicados, vinculados a los valores {1, 0} de verdad:

1. O bien afirmamos que, entre las diversas esferas culturales del todo distributivo de culturas, sólo una esfera cultural puede considerarse como soporte de valores auténticos; es decir, que solamente existe una esfera cultural que merezca ser considerada como cultura auténtica o verdadera (las demás esferas culturales serían reflejos, de-generaciones, o meras apariencias o fenómenos de la «cultura verdadera»).

2. O bien afirmamos que todas las esferas culturales valen igual, en cuanto culturas que encuentran su sentido precisamente en la concavidad de su propia esfera: «Todas las culturas son iguales», leemos en una enorme placa instalada en el Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México.

Y esta afirmación se desarrolla en otras dos versiones dicotómicas (puesto que la igualdad no implica conexidad):

2A. «Todas las culturas son iguales», pero en régimen de disyunción, de separación, incluso de inconmensurabilidad «megárica» (que puede alcanzar la situación de la incompatibilidad). Es evidente que la fórmula de esta opción equivale a la fórmula opuesta: «Todas las culturas son desiguales», sin que quepa hablar por ello de contradicción lógica, porque la igualdad postulada se refiere en unos casos a igualdad en dignidad, en derechos, etc., de las esferas que, sin embargo, se consideran desiguales en contenidos o en identidad numérica o sustancial.

2B. «Todas las culturas son iguales», pero sin necesidad de presuponer entre ellas un régimen de separación; por el contrario, postulando la posibilidad y conveniencia de una convivencia o yuxtaposición de los hombres pertenecientes a las diversas culturas (éste era el esquema que Américo Castro utilizó para describir la supuesta convivencia, bajo Fernando III el Santo, de las tres religiones —judíos, moros y cristianos— que hoy se acostumbra a traducir como la convivencia entre «las tres culturas»).

Alcance de cada una de las tres opciones disyuntivas

La opción (1) es la del *monismo cultural* (que desde las otras opciones se percibirá como etnocentrismo), la opción (2A) es la del *relati-*

vismo cultural y la opción (2B) es la del *pluralismo cultural* o *multiculturalismo*. Entre estas tres opciones sería preciso, al parecer, elegir.

El monismo cultural (prácticamente el etnocentrismo, si dejamos de lado, de momento, los intentos de crear una «cultura universal» obtenida por refundición de todas las esferas culturales) es, sin duda, sin necesidad de ser denominada de este modo, la perspectiva más tradicional, sin perjuicio de las interpretaciones del principio de la homo-mensura de Protágoras —«el hombre es la medida de todas las cosas»— como un hombre moldeado por cada cultura (en el sentido del relativismo cultural). Sin embargo, el monismo cultural puede ser presentado y «justificado» a partir de dos fuentes bien distintas:

La primera quiere mantenerse en el terreno de los hechos, es decir, al margen de los juicios de valor. Si sólo cabe hablar de una esfera cultural de referencia, de la cual todas las demás fuesen reflejos o incluso degeneraciones, es porque todas las esferas culturales realmente existentes en la tierra habrían sido originadas por una cultura originaria, y serían como pulsaciones de esa cultura madre, identificada con la cultura egipcia. Tal fue, como es sabido, la visión monista de la cultura defendida por la escuela del llamado difusionismo radical, de Sir Grafton Elliot Smith, o de William James Perry (*The Children of the Sun*, 1923).

La segunda no duda en reivindicar el monismo cultural, incluso el etnocentrismo, pero en nombre no ya de realidades que acaso sólo están demostradas por una ciencia ficción, sino en nombre de unos valores no ya pretéritos, sino futuros, que se imponen desde una esfera cultural dada a quien se identifica con ella. Para Pericles o para Platón, los valores de la «paideia» (o cultura griega) eran los únicos valores que podían oponerse a los pueblos bárbaros; para los españoles que entraron en América, los valores cristianos (que no solamente eran valores religiosos, sino también morales, éticos, ceremoniales, políticos, artísticos), solían ser vistos como los únicos valores que debían prevalecer sobre los dioses bárbaros, inspirados por el diablo; para la mayor parte de los científicos e ingenieros occidentales (y no sólo los de la época positivista), los valores de la «cultura occidental» (que comprende tanto los valores científicos como los valores democráticos) serán los únicos valores que pueden ser aceptados y que deben ser ofrecidos a los demás pueblos; dentro de esta misma perspectiva, Richard Rorty ha defendido recientemente la necesidad de asumir la posición «etnocentrista» en todo cuanto concierne a los valores de verdad y a otros criterios propios de nuestra cultura.

Ahora bien: el monismo cultural, como etnocentrismo, es hoy difícilmente defendible, y muchos de los argumentos del relativismo y del multiculturalismo pueden servir para reducirlo a sus justos límites. Pero tampoco consideramos defendible al relativismo cultural, en tanto él se enfrenta a la evidencia de la superioridad de unas «culturas» frente a otras, tanto en el terreno tecnológico como en el científico y aun en el político. ¿Y la opción del integracionismo cultural? Si se interpreta como mera convivencia o yuxtaposición de pueblos o de religiones diferentes, nos parece evidente que una tal opción es, en realidad, vacía, más bien un deseo, de índole irenista. No puede decirse que convivan, o que coexistan, ni siquiera pacíficamente, grupos sociales con diferentes culturas, salvo si algunos se mantienen en sus guetos, frente a quienes mantienen las posiciones dominantes. La integración efectiva sólo será aparente (una integración por yuxtaposición), hasta que los grupos sociales en posición dominada, o bien alcancen posiciones dominantes, o bien se desprendan de sus instituciones incompatibles con las de la sociedad de acogida. Así ocurrió con moros, judíos y cristianos en la Sevilla medieval: el mito de la convivencia que puso en circulación Américo Castro está siendo contestado en nuestros días (Antonio Domínguez Ortiz, Francisco Rodríguez Adrados, Serafín Fanjul García, Felipe Maillo Salgado).

III. CRÍTICA

Contra la sustancialización de las «esferas culturales»

Pero ¿cómo podríamos rechazar cada una de las tres opciones del trilema (monismo, relativismo, pluralismo) sin rechazar el trilema mismo? Porque es evidente que una vez aceptado el trilema (en nuestro caso, el dilema bifurcado), no tendríamos más remedio que acogernos a alguna de sus opciones. Es evidente que, una vez aceptado

el trilema por algún crítico, si éste descarta que el autor por él criticado es relativista o pluralista, tendrá que lanzar contra él la temible acusación de etnocentrista.

Se trata, por tanto, por mi parte, de regresar más atrás del trilema, es decir, se trata de denunciar el supuesto sobre el cual el trilema está funcionando a toda máquina en nuestros días, sin que periodistas, intelectuales, políticos y radiofonistas, pero también historiadores, sociólogos y antropólogos, se den cuenta de ello.

Y este supuesto es el de las esferas culturales, entendidas como entidades sustantivas que ofrecen al investigador muy diversas «señas de identidad» de su sustancia (¿de qué si no?): de una sustancia que se supone procedente de los tiempos más arcanos y que pretende mantener su identidad, considerada como el valor supremo y sagrado. Pero no existen esferas culturales en ese sentido. Las esferas culturales son sólo construcciones ideológicas, pura y simplemente mitos.

Lo que nos permitirá añadir una cuarta opción al sistema de las tres opciones, (1) (2A) (2B), que hemos establecido a partir del supuesto de las esferas culturales: que no ya *una* o *todas* las esferas culturales pueden tomarse como sujetos o soportes de valor, sino *ninguna*.

Y si no existen esferas culturales como entidades dotadas de identidad sustantiva (idiográfica, numérica, delimitada en el todo distributivo), entonces las opciones, o los conceptos mismos de etnocentrismo, de relativismo cultural y de pluralismo de esferas culturales se disuelven. Las esferas culturales no son entidades dotadas de una identidad sustancial propia; a lo sumo, son entidades fenoménicas, delimitadas acaso a lo largo de los siglos (cuando no inventadas ad hoc por grupos, pueblos o naciones en busca de Estado), por aislamiento de otras esferas fenoménicas, o por mezcla de algunas de ellas. Y con esto queremos decir que los diagnósticos (o acusaciones) tanto de etnocentrismo como de relativismo o de pluralismo, son diagnósticos o acusaciones imposibles, si nos mantenemos en un terreno científico o filosófico. Son diagnósticos o acusaciones que sólo podrán mantenerse en el terreno doxográfico de las opiniones confusas y oscuras acerca de las nebulosas ideológicas que se forman en una coyuntura determinada. ¿Acaso puede admitirse, en el terreno científico, como diagnóstico psicológico o psiquiátrico, la posesión

o la obsesión diabólica? Pero, según nuestra tesis, el diagnóstico de etnocentrismo o el de relativismo, en el terreno de la Antropología, no va más allá de lo que pudiera ir el diagnóstico de posesión diabólica, o el de obsesión diabólica, en el terreno de la Psiquiatría.

No existen esferas culturales dotadas de una identidad sustantiva. Esas esferas sólo tienen una identidad fenoménica, la suficiente para comenzar a organizar las descripciones etnográficas y etnológicas pertinentes.

Identidades fenoménicas, porque su unidad se resuelve en un sistema, conglomerado o concatenación, ya sea de *rasgos culturales* (pautas, instituciones, elementos), pero también *naturales* (raciales, por ejemplo) o *terciogenéricas* (como puedan serlo las relaciones pitagóricas del triángulo rectángulo, que no son ni naturales ni culturales, y esto dicho frente a los dualistas que siguen considerando como un principio fundamental el de la distinción en el Universo entre la Naturaleza y la Cultura, una última pulsación acaso de la antigua distinción entre la Materia y el Espíritu).

Ahora bien: la reducción de las esferas culturales, dotadas de identidad sustancial, a la condición de esferas culturales dotadas de unidad fenoménica no debe ser confundida con la reducción de la teoría de las esferas culturales a alguna de las teorías agregacionistas de la cultura (a la teoría de los mosaicos culturales, por ejemplo). La clave de estas últimas teorías podemos ponerla en un proceso de «sustantivación de las partes» (de los rasgos, pautas, elementos) enfrentado al proceso de «sustantivación del todo complejo» que conduce a la esfera cultural sustantiva.

Contra la sustancialización de los componentes de las «esferas culturales»

Pero también la sustantivación de las partes sería gratuita: una esfera cultural no es el resultado de la agregación de supuestos elementos culturales (que algunos llaman *memes*) preexistentes. Los elementos o rasgos culturales son figuras que se conforman a partir de las propias totalidades fenoménicas, y precisamente en el momento en que éstas se

descomponen o despiezan en partes formales en el mismo proceso del choque cultural. Tampoco los ojos, o las frentes, como pensaba Empédocles, preexistieron a los animales que se hubieran podido formar a partir de la unión de esos «miembros solitarios» que habrían dado lugar, primero, a monstruos horrorosos que la adaptación al medio tendría que haber pulimentado poco a poco. Un hueso fémur no precede al organismo vertebrado, pero una vez formado puede ser extraído del animal, conformándose como una figura, elemento, valor o contravalor de la *fábrica* orgánica. Los elementos, rasgos, instituciones culturales... no son previos a las esferas culturales fenoménicas, pero pueden ser despiezados, transportados e incorporados, con las deformaciones eventuales, a otras esferas culturales, o bien como elementos con capacidad de integración con otras partes suyas, o bien como elementos con capacidad disolvente del conjunto fenoménico constituido por una esfera cultural dada. Y todo esto sin perjuicio de que la incorporación de un elemento o rasgo procedente de una esfera cultural dada a otra no sea siempre «limpia», puesto que arrastrará casi siempre otros elementos, astillas o rasgos de la esfera cultural de origen.

No cabe hablar, según lo que hemos dicho, por tanto, de conflictos de culturas, o de conflictos de civilizaciones; tampoco cabrá hablar de integración o de expansión de culturas. Todas estas expresiones habrían de ser reexpuestas en términos de conflictos de elementos culturales, o de integración, o de difusión de elementos o rasgos culturales. Por ello, quien considere a un elemento cultural (pongamos por caso el sistema democrático) como universal no podrá sin más ser acusado de etnocentrismo. Menos aún podrá ser acusado de etnocentrismo (o de monismo cultural) quien reconozca y defienda la universalidad del teorema de Pitágoras, como elemento desprendido no ya de la cultura griega, sino de toda cultura, como estructura válida para todas las culturas, por encima de cualquier relativismo.

FINAL

El simplismo de Alicia se manifiesta ahora, ante todo, en el hecho de cerrarse a ver la desigualdad evidente de las diversas «culturas o

civilizaciones» (para utilizar los conceptos corrientes, fenoménicos, que ella utiliza), o, si se prefiere, las desigualdades abrumadoras entre las diversas instituciones que se consideran como representaciones (incluso como «señas de identidad») de aquellas culturas.

Las desigualdades, y no sólo en el terreno económico o sanitario, sino en el político o religioso, son innegables, desde los criterios más diversos que podamos utilizar, tales como el criterio de amplitud geográfica (hay culturas o instituciones planetarias, y hay culturas locales, propias de pigmeos, papúas, quechuas o bororos), o el criterio del desarrollo científico o industrial (por no hablar del desarrollo ético, en cuestiones de derechos humanos, o políticos, en cuestiones de democracia).

Es cierto que hay que tener en cuenta que las «desigualdades objetivas» no siempre son vividas o entendidas por sus agentes como si fueran notas negativas, suficientes para rebajar a estas culturas hasta los últimos escalones de la «escala jerárquica». El burka, para muchas mujeres musulmanas, no constituye ninguna prenda vergonzosa, sino que muchas lo llevan con orgullo. En muchas sociedades la poligamia no significa para las mujeres un estatus inferior, sino más alto, como consecuencia del rango superior que su marido alcanza al casarse con muchas mujeres a las que puede atender.

La desigualdad en extensión de las instituciones o valores característicos de las diferentes «esferas culturales», dentro del conjunto de las sociedades humanas, es también muy notable, sobre todo si la desigualdad se mide en términos de dominación de unas sociedades sobre otras. Es cierto que un relativista cultural mantendrá que la extensión de una institución cultural, por su capacidad de difusión o de expansión prácticamente universal (o de sus pretensiones indiscutibles de expansión universal, como es el caso hoy de la institución de la democracia parlamentaria, y antes del islamismo o del cristianismo), no dice nada definitivo en cuanto al valor ético, político o estético de esa cultura. La extensión casi universal, en su tiempo, del catolicismo o del islamismo no hacía superior a alguno de ellos respecto del otro; y la difusión planetaria de determinadas bebidas o refrescos, o de drogas de diseño, tampoco puede tomarse como criterio de «superioridad» definitiva en valor. Pero ¿no significa nada el hecho de que determinados patrones culturales originarios y carac-

terísticos de la llamada cultura occidental sean hoy práctica universal, casi planetaria? Desde el derecho romano (incorporado a muchas sociedades islámicas) hasta el automóvil, desde la escritura de caracteres latinos hasta el avión a reacción, desde los misiles intercontinentales hasta las redes telefónicas, desde la democracia hasta la bolsa de valores, desde la medicina occidental hasta el fútbol, desde la prensa periódica hasta internet, desde los instrumentos musicales de la orquesta sinfónica hasta los sistemas de alumbrado eléctrico... Todas estas instituciones, y otras muchas más, son, hoy por hoy, prácticamente irrenunciables de hecho, y ninguna «sociedad local» puede o desea mantenerse al margen de ellas.

Pero al mismo tiempo la incorporación acumulativa de estas instituciones planetarias en las sociedades particulares suele entrar en conflicto con otras instituciones locales, y esto ocurre también en la incorporación, por difusión, de determinadas instituciones locales (como pueda serlo la cocaína o el nudismo de los contemporáneos primitivos) en las sociedades dotadas de instituciones planetarias.

El simplismo de Alicia al pretender igualar todas las culturas, pensando en su supuesta equivalencia en valor y en la supuesta armonía entre todas ellas, se desploma en el momento en que vemos descomponerse a las culturas en las partes separables de las que constan (instituciones, valores...). Separación o despiece que no es el resultado de un mero análisis académico, sino del propio «tráfico» de las instituciones según sus particulares capacidades de difusión.

Mucha mayor simplicidad acusa aún Alicia cuando pretende que las desigualdades empíricas, cada vez más acusadas, entre las «culturas del primer mundo» y las tercermundistas —las desigualdades que provocan los flujos de emigrantes, desde el Sur, en extrema pobreza, hacia el Norte, en estado de bienestar— podrán neutralizarse armónicamente, es decir, sin necesidad de medidas draconianas de blindaje de fronteras, invirtiendo masivamente recursos, medios y capital las sociedades del Norte en las del Sur. Y Alicia es muy simplista en este punto fundamental, porque no tiene en cuenta que estas inversiones nuevas implican el debilitamiento del Estado de bienestar de la sociedad opulenta, y la estructura misma de esta sociedad (y no solamente limitan la codicia o la satisfacción de los individuos que viven en ella).

Capítulo 9

SOBRE ESPAÑA Y LA NACIÓN ESPAÑOLA

Piensa Alicia: «No veo por qué hay que hacer tanto ruido en el momento de debatir la reforma de los Estatutos de las Comunidades Autónomas sobre la cuestión de si España es o no es una Nación (o una nacionalidad, o una realidad nacional), o si son o no son naciones (o nacionalidades, o realidades nacionales) Andalucía, Comunidad Valenciana, Cataluña, País Vasco, Galicia, Aragón, etc. Pues España, Andalucía, Comunidad Valenciana, etc., son lo que son; por tanto, llamarlas Naciones, nacionalidades o realidades nacionales es sólo cuestión de palabras ("cuestiones semánticas") o de sentimientos ("de sensibilidades"). Cada cual que las llame como quiera y las sienta como lo mande su sensibilidad. Lo único que hace falta es que haya paz, que nos respetemos unos a otros democráticamente nuestras palabras y nuestros sentimientos, y *Dios dirá*».

I. PARÁFRASIS

Alicia se refiere, sin duda, al Dios de la armonía y de la alianza de las civilizaciones, al Dios de la armonía entre las palabras, las sensibilidades y las cosas.

Alicia cree que una cosa son las realidades que se despliegan siguiendo su ritmo propio en el mundo, y otra cosa son las palabras que los hombres utilizan para designarlas o los sentimientos que ellas provocan. Que una cosa es el curso de las estaciones, y otra cosa es que las llamemos primavera, verano, otoño e invierno, y que sin-

tamos, según sensibilidades, alegría en primavera y tristeza en otoño, según nos sugiere Vivaldi. Y esto no sólo vale cuando hablamos de cosas exteriores a nosotros mismos. Nuestros corazones han funcionado durante millones de años antes de que llamáramos «por su nombre» a sus aurículas y a sus ventrículos.

Por tanto —concluye Alicia, y al concluir de este modo demuestra su simplismo—, también Andalucía, Valencia, Cataluña... y España, en cuanto son realidades, sean nacionales, provinciales o cosmopolitas, despliegan su curso y su identidad, cualquiera que sean los nombres con los cuales las designemos, y los sentimientos que en cada caso segregue su sensibilidad.

Pero ¿cómo confundir, mediante su identificación, en aras de una generalización simplista, el tipo de relaciones e interacciones que median entre las palabras y los sentimientos referidos a las realidades naturales —tales como las estaciones del año, o los movimientos del corazón— y el tipo de relaciones o interacciones que median entre las palabras y los sentimientos referidos a las realidades humanas históricas, tales como Andalucía, Valencia, Cataluña o España?

Cuando hablamos de estas «realidades institucionales» —de estas realidades que están entretejidas con las operaciones de los hombres (como las hachas de sílex, las ciudades o los misiles intercontinentales)— es totalmente imposible separar esas realidades de las palabras con las cuales las designamos y de los sentimientos que nos provocan. Porque las palabras sólo son palabras, y no meros «soplos de la voz» cuando expresan o representan conceptos (sólo entonces pueden llamarse «semánticas»), y las realidades institucionales —el hacha de sílex, las ciudades o los misiles— no son independientes, en su conformación, diseño y utilización, de los conceptos a través de los cuales esas realidades fueron originadas y a través de las cuales podemos entenderlas e intervenir en ellas. Las «piedras del rayo», o ceraunias, que durante siglos fueron percibidas y sentidas por muchos hombres en las cuevas o en sus alrededores, y denominadas cada vez de una manera, no se «entendieron» hasta que Bouchez de Perthes, en el siglo XIX, formó el concepto propio de ellas, advirtiendo que eran «hachas de piedra»: no se limitó a cambiarles el nombre de «piedras del rayo», o «caprichos de la naturaleza», por el nombre de «hachas de piedra»;

cambió su concepto, y este cambio no era una mera «cuestión de palabras» (o como dicen algunos, una mera «cuestión nominalista»).

Y lo que ocurre con las piedras del rayo o ceraunias ocurre también con las Naciones, nacionalidades y realidades nacionales. No sólo el entendimiento de estas realidades, sino el curso de las mismas, depende de los conceptos que nos formemos de ellas, porque nuestros planes y programas operatorios respecto a ellas presuponen estos conceptos, y no son independientes de ellos.

Quienes frívolamente creen «estar en el secreto» de este debate sobre las naciones, nacionalidades y realidades nacionales, diciendo que lo que en este debate se dirime son meras «cuestiones semánticas» (entendiendo estas cuestiones semánticas como «cuestiones nominalistas»), como dijeron más de una vez en público personajes tales como Gregorio Peces Barba o José Luis Rodríguez Zapatero, no saben lo que dicen. No hacían más que atenerse al estilo de su modo de pensar, que es el estilo del más genuino pensamiento Alicia.

Y esto suponiendo que lo que dicen («son cuestiones semánticas») no está calculado para ocultar otros intereses orientados a una plebe frumentaria capaz de tranquilizarse con estas declaraciones Alicia de sus jefes.

II. ANÁLISIS

Diferencia de conceptos, no sólo de palabras

Lo primero y más importante que nuestro análisis se apresura a establecer es esto: que las «palabras» Nación, nacionalidad y realidad nacional no expresan o representan un único concepto, pero no porque sean meras palabras, sino porque son palabras vinculadas a conceptos muy distintos, aunque no independientes. En consecuencia, hablar de Nación, de nacionalidades o de realidades nacionales, sin tener en cuenta los conceptos precisos que en cada caso se están utilizando, es confundir todo, tanto si esta confusión procede de un mal entendimiento o de una mala voluntad (de una voluntad oscurantista, engañadora, o simplemente frívola) o de ambas cosas a la vez.

Hay que distinguir estos conceptos, y no merece el menor respeto quien, hablando de estas cuestiones, incluso en el momento de redactar Estatutos de Autonomía, se resiste a distinguirlos, o quien se aburre en el proceso de esta distinción, o incluso quien pretende menospreciar estas distinciones calificándolas de meras cuestiones semánticas.

Es verdaderamente espantoso que un grupo de pensadores Alicia que se ha hecho por circunstancias aleatorias con las riendas de un gobierno parlamentario pueda creer que se mantiene en la vanguardia confundiendo lo que hay que distinguir y oscureciendo lo que hay que aclarar.

Nación en sentido étnico-cultural y Nación en sentido político

La confusión más importante es la que se produce al no distinguir, en el término *nación*, dos conceptos muy distintos: el concepto de nación étnica o cultural y el concepto de Nación política.

La confusión lamentable, culpable e interesada, entre la *nación* en su sentido étnico (las naciones a las que se refiere Arnobio, en el siglo IV, en su libro *Adversus nationes,* que san Jerónimo cita como *Adversus gentes*) y la *Nación* en su sentido político (el que aparece en el grito, tantas veces recordado, de los soldados franceses en la batalla de Valmy, «¡viva la Nación!») es el recurso constante de quienes —catalanes, vascos, gallegos, aragoneses, asturianos o bercianos— «reivindican» la condición de Nación (política) apoyándose en la condición de nación (étnica) que se les atribuye (y, por cierto, de un modo muy ligero). Condición que considerarán implicada en el título, las que lo tienen, de «nacionalidades históricas», que les fue otorgado en los años de la transición (o metamorfosis) del régimen franquista al régimen democrático.

Es imprescindible deshacer esta confusión lamentable, culpable e interesada, y no tanto por la esperanza de que tal confusión pueda deshacerse en las cabezas de los nacionalistas radicales («inútil es querer meter el espíritu en un perro dándole a mascar libros»), sino por el convencimiento de que la distinción entre naciones étnicas y Naciones políticas puede ser útil a quienes no estén intoxicados con la furia nacionalista secesionista.

Ahora bien: la distinción entre nación étnica y Nación política forma parte de un sistema de distinciones sistemáticas, a través de las cuales se despliega el sentido del término «nación», de parecido modo a como el sentido del término «vertebrado» se despliega, sucesivamente, a través de sus cinco clases consabidas: peces, anfibios, reptiles, aves y mamíferos. Y no porque el término «nación» sea término unívoco, dado a una escala genérica tal que pueda desplegarse en géneros subalternos (clases, especies) a la manera como se despliega el concepto unívoco de vertebrado, sino simplemente porque cabe asimilar, en virtud de un cierto paralelismo clasificatorio, las fases del despliegue de un concepto unívoco con las fases o modos de despliegue de un término análogo de atribución.

El término «nación» es un universal que se despliega en tres géneros diferentes

En virtud de este paralelismo clasificatorio cabría decir, buscando «fijar conceptos», que el término «nación» es un universal que se despliega en tres géneros (que se presuponen los unos a los otros, a partir del primero), a saber, el género de la nación biológica, el género de la nación étnica y el género de la Nación política.

Estos géneros se despliegan a su vez en distintas especies, de las que citamos tres correspondientes al primer género (naciones organismo, naciones parte de organismo, naciones grupales); otras tres correspondientes al segundo (naciones periféricas, naciones integradas y naciones históricas); y dos más correspondientes al tercer género (naciones canónicas y naciones fraccionarias). Estas diversas especies o modos del genérico «nación» no hay que entenderlas como meras alternativas independientes de una tabla taxonómica, sino como fases de un despliegue evolutivo o histórico global, con interacciones mutuas y muy profundas.

Además, es muy importante advertir que la mayoría de estas especies o modos del universal «nación» están concebidas desde una pers-

pectiva oblicua, es decir, desde una plataforma situada en un estadio posterior al que conviene al concepto específico definido. Así, la «nación del organismo» sólo puede concebirse desde la «plataforma» del organismo adulto (no del organismo naciente); la «nación étnica periférica» está concebida desde la plataforma de la sociedad política (Reino, Imperio, Estado) respecto de la cual se dice «periférica»; y lo mismo habrá que decir de la nación integrada o incluso de la nación fraccionaria (que es fraccionaria respecto del Estado del que busca desprenderse).

La «nación histórica», en cambio, está concebida en el punto de intersección (o superposición) entre una nación étnica dada y una determinada plataforma política. Tan sólo el concepto de Nación política asumirá como plataforma la misma entidad que se pretende delimitar, precisamente mediante la determinación de su soberanía.

Nación en sentido biológico, o de primer género

«Nación» —de *nascor* = nacer— tiene originalmente un significado biológico (zoológico). Ante todo, según el modo o especie que se refiere al organismo animal completo: nación equivale ahora a «naturaleza», como participación individual de un grupo (o nación zoológica de tercera especie). Cervantes utiliza alguna vez esta acepción en el *Quijote*: «Es un caballero novel, de nación francés» (I, 18); «francés» como adjetivo que, por su género gramatical, se refiere inequívocamente a «caballero», no a la nación francesa en el sentido de nación étnica.

Varrón hablaba de la «buena nación» de las crías de animales domesticados; y todavía hoy, en muchas regiones de España, se llama «nación» a la cría de la vaca o de la yegua que acaba de nacer. También se habla de nación refiriéndose a una parte del organismo en proceso de formación (nación de los pechos en las adolescentes; *natio dentium*, «nacimiento de los dientes», designando a los abultamientos de las encías infantiles, abultamientos que sólo podrían concebirse como tales «proyectos de dientes» cuando nos situamos en la plataforma de los dientes ya formados en otros). También un

grupo de individuos, en cuanto grupo zoológico (aunque sea humano, pero considerado desde la perspectiva zoológica de una camada o estirpe), se llama nación. Más aún, el concepto de nación, como concepto social primario, alude ante todo a este tercer modo o especie zoológica de nación.

Nación en sentido étnico cultural, o de segundo género

El segundo género, el étnico, del término «nación» nos remite ya a un terreno que no es propiamente zoológico, sino antropológico. Un terreno en el que no solamente asumimos una perspectiva social (común a los animales), sino también cultural, pero no cultural en el mero sentido etológico (porque también hoy se reconocen las culturas animales), sino en el sentido antropológico, que definimos en función de las instituciones y, por tanto, de las normas (instituciones cerámicas, instituciones de armas, lanzas, puntas de flecha, instituciones de parentesco, instituciones lingüísticas, instituciones musicales, etc.).

En este terreno cultural-institucional, las naciones étnicas (sin perjuicio de que su conformación presuponga las naciones grupales, de signo zoológico) se delimitan principalmente desde plataformas políticas. Ante todo, y principalmente, como naciones periféricas, es decir, como grupos o estirpes marginales o periféricas no plenamente integradas en la República o en el Imperio Romano. Esta primera especie del segundo género de nación se encuentra abundantemente representada en los escritores antiguos (Cicerón: «Las otras naciones pueden perder la servidumbre; la libertad es propia del pueblo romano»; Quintiliano: «Todas las naciones pueden ser llevadas a la esclavitud o servidumbre, nuestra ciudad no»). Son las naciones que describe César —los helvecios, los eduos, los belgas...— o aquellas contra las que se dirige Arnobio en el libro ya citado, *Adversus nationes* (las naciones que por no haberse integrado en el Imperio permanecen en un estado lamentable de paganismo bárbaro).

El segundo modo de la nación étnica es la «especie» que designamos como «nación integrada en una sociedad política» (Reino, Imperio, Estado). Ésta es una acepción de nación muy frecuente en

la Edad Media y moderna europea. En los mercados europeos importantes —Brujas o Medina del Campo— se llamaba «naciones» a los agrupamientos de mercaderes, según su condición de origen (que servía para indicar la «denominación de origen» —diríamos hoy— de sus mercancías). En las universidades, los estudiantes se encuadraban por «naciones», pero sin que ello tuviera un significado político (en la Universidad de París, entre los maestros y estudiantes que se encuadraban en la nación inglesa, figuraban los alemanes; en la «nación francesa» figuraban estudiantes procedentes de reinos italianos y españoles). En sus *Cartas persas,* Montesquieu, hablando de España, se refiere claramente a *naciones* que existen dentro de ella, y que sin duda sólo pueden tener un significado étnico, incluso grupal biológico: «Han hecho [los españoles] inmensos descubrimientos en el Nuevo Mundo, y no conocen todavía su propio continente; en sus ríos hay puentes que no se han descubierto aún, y en sus montañas, naciones que les son desconocidas» [¿los habitantes de las Batuecas?, ¿los habitantes de Babia?].

El mismo concepto de nación que ofreció Stalin (antes de haber alcanzado el primer puesto en la plataforma política de la Unión Soviética) puede interpretarse como un concepto unívoco circunscrito al modo o especie de la nación étnica integrada: «Nación es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología manifestada en la comunidad de cultura». Sin embargo, Stalin tendió a conceder a las naciones (al menos en sus escritos anteriores a su posición al frente de la Unión Soviética) la condición de premisas del Estado, en función de la metafísica idea de la «autodeterminación», coordinada con la idea, también metafísica, de la concordia universal entre los pueblos, una vez superada la lucha de clases. Unas ideas que tanta influencia estaban llamadas a tener en el Partido Comunista de España, e incluso en algunas corrientes del Partido Socialista Obrero Español.

Más difícil es delimitar la que designamos, dentro del segundo género, como tercera especie de la nación étnica, es decir, la *nación histórica.* Porque la nación, en esta tercera acepción étnico-cultural, no es todavía formalmente una Nación política, principalmente porque ella no es utilizada todavía como sujeto de la soberanía que se atribuye al Monarca o a un Pueblo que recibe el poder de Dios y se lo entrega al Príncipe. Es una nación percibida aún como nación étnico-cultural, en realidad, como una sociedad humana resultante histórico de la confluencia de diversas naciones o pueblos, que ha logrado configurar una cultura, un idioma, unas costumbres e instituciones bien definidas, al menos ante las terceras sociedades políticas, reinos o imperios que la contemplan. Pero esta nación histórica no es propiamente una nación formalmente política, aunque materialmente (o por extensión) pueda superponerse o conmensurarse prácticamente con el contorno de alguna sociedad política (Reino o Imperio). Y éste es el sentido que el término *nación* toma ante los estudiosos que han creído poder demostrar la tesis, apoyados en argumentos filológicos, según la cual España, es decir, la nación española, es el primer y temprano ejemplo de nación europea, en sentido moderno (supuestamente político).

La nación histórica, como especie del segundo género, no es aún Nación política (o de tercer género)

Pero ¿sería legítimo confundir esta nación española de hace cinco siglos, que es una nación histórica (acaso la primera delimitada en Europa), con una Nación política?

En modo alguno. La confusión sería un mero anacronismo, porque la Nación política es un género o modo de nación que aparece con el proceso de *holización* (descomposición de una sociedad política en sus partes atómicas o individuales, y no anatómicas o morfológicas) política que se inició en la Revolución Francesa y no antes. Mero anacronismo en el que recaen tantos eruditos, incluso aquellos que están movidos, como hispanistas, por un gran afecto hacia España. (En cualquier caso, conviene subrayar aquí que la nación española, en este sentido histórico, es anterior en siglos a lo que después, y desvergonzadamente, se llamará nación catalana, nación vasca o nación gallega, que, a la sazón, eran sólo naciones étnicas integradas en esa nación histórica española.)

¿Quién podría confundir el sentido étnico-histórico del término «nación española» que aparece en el *Quijote*, y que ya hemos citado (Don Quijote, «honor y espejo de la nación española»), con un sentido político? Otro tanto se diga del uso del término *nación* que el conde duque de Olivares hace en su *Gran Memorial* (en torno a 1624), cuando propone para España «hacerla nación comercial, hacerla nación industrial». Ni siquiera Luis XIV utiliza el término *nación* en sentido político cuando, señalando a su nieto Felipe V, dice a la corte de Versalles: «Caballeros, aquí tenéis al Rey de España, su origen y linaje le llaman al trono y el difunto Rey [Carlos II] así lo ha testado; toda la nación lo quiere y me lo suplica...». La palabra *nación*, en boca de Luis XIV, y aunque utilizada en un contexto materialmente político (pero no formalmente político, porque la nación de la que habla Luis XIV no elige como rey a Felipe V, sino que pide y suplica al Rey Sol que cumpla la «voluntad del Cielo»), dista mil leguas de lo que significará esta misma palabra noventa años después, cuando Bailly, como presidente de la Asamblea Nacional, le diga a Luis XVI (a punto ya de ser destronado y guillotinado): «La Nación no puede recibir órdenes».

La Nación en sentido político, o de tercer género

Muy brevemente, bosquejaremos los contornos del tercer género de la Idea de Nación, a saber, la Idea de Nación política. En otras ocasiones (principalmente en *El mito de la Izquierda*) hemos insistido en la presentación de la Idea de Nación política como la gran novedad que corresponde a la doctrina política moderna. La Idea de Nación política no podría entenderse como una mera transformación «natural», incluso pacífica, de la nación biológica, étnica o histórica, sino como un resultado de la violenta y sangrienta agitación que se produjo en la transición del Antiguo Régimen (caracterizado por la alianza del Trono y del Altar) al Nuevo Régimen. En el curso de esta transformación, iniciada en la Revolución Francesa, habrían madurado los principios de *racionalización* de la sociedad política del Antiguo Régimen, racionalización cuyo parentesco con el racionalismo de los científicos coetáneos —matemáticos, físicos, citólogos— hemos intentado establecer desde el concepto de *holización*. Proyectos de racionalización que habrían culminado en la constitución de la nueva idea de Nación política como sociedad compuesta por *hombres* y por *ciudadanos*, en quienes, desde entonces, descansará la soberanía política.

Las Naciones políticas modernas surgen, por tanto, como Naciones republicanas, y cuando vuelvan a asumir la figura de la monarquía, ya no lo harán a título de la monarquía absoluta del Antiguo Régimen, sino a título de las monarquías constitucionales, en las cuales, según la célebre y cínica formulación de Thiers, «el rey ya no gobierna, sino que tan sólo reina».

La ola de nacionalismo político que levantó la gran Revolución en toda Europa —y que en España se concretó en la Constitución de 1812— no podría explicarse, por tanto, a la manera de los románticos (o de los neorrománticos catalanes, vascos o gallegos de nuestros días), como un impulso procedente del «amor a las propias culturas nacionales», o bien al «despertar del genio o espíritu de cada pueblo», sino como un proceso de las clases emergentes en lucha con las clases dominantes del Antiguo Régimen. Una lucha de clases (en este caso: burguesía aliada con los desclasados contra la aristocracia) que simultáneamente quedará involucrada en una dialéctica de Estados, que constituye el argumento sangriento de la gloriosa historia política y social de los siglos XIX y XX.

Eso sí, en estos Estados resultantes de la gran revolución burguesa, se fueron madurando y se fueron cocinando las nuevas naciones culturales, en gran medida a consecuencia de las sistemáticas oposiciones que unos Estados mantuvieron frente a sus vecinos. Cada Estado reconstruyó su historia, favoreció el desarrollo de su música o la inventó, impulsó su arquitectura, sus costumbres y sus fueros nacionales. De este modo, la nación cultural comenzó a pasar al primer plano del escenario. Los Estados modernos se edificarían sobre ellas. Lo que era un resultado (la Nación política) aparecerá, por un juego interesado y aun calculado de espejos, como el principio (del Estado).

La nación fraccionaria, segunda especie del tercer género de Nación, o Nación política

El proceso fácilmente será trasladado a las partes de los Estados, partes que, no siendo desde luego Estados, se arriesgaban a decir que eran naciones (al menos, étnicas y culturales). También tenían su propia lengua y un folclore característico. El proceso tuvo lugar sobre todo en España, cuando el Estado —sostenido por el Imperio— cayó a sus niveles más bajos. Aquí comenzó el proyecto de naciones fraccionarias, que en todo caso también proceden del Estado, y no al revés: Cataluña, País Vasco, etc. Con anterioridad a la Primera Guerra Europea, las provincias catalanas ya se habían reunido en una Mancomunidad de las Diputaciones Provinciales, que quedó en suspenso al final de la dictadura del General Primo de Rivera.

Pero en abril de 1931 se constituyó la Segunda República. Companys no proclama la independencia, sino el Estado catalán (dentro, eso sí, de la República federal que él proyectaba). Por supuesto, los efectos de semejante declaración duraron muy poco; sin embargo, Azaña logró sacar en el Parlamento, contra viento y marea, el Estatuto de Cataluña, como región autónoma dentro de la República española. El *Estatuto* resultaba ser el punto intermedio de confluencia entre la *Mancomunidad* inicial y el *Estado* efímero de Companys. Y en esto seguimos hoy, tras el paréntesis de los cuarenta años, aun después de que, a raíz de la Constitución de 1978, Cataluña asumiera la consideración no ya de Estado ni de Mancomunidad, sino de Comunidad Autónoma y de «nacionalidad histórica». (La denominación «nacionalidad histórica» no debe confundirse con el concepto de «nación histórica», entendida como especie del género «nación étnico-cultural»; la deliberada ambigüedad derivada de la expresión «nacionalidad», en cuanto distinta de Nación y más próxima a «región», viene arrastrándose desde la Constitución de 1978.)

En cualquier caso, cabe concluir que las Naciones políticas que fueron constituyéndose a partir de 1793 como sujetos de las nuevas soberanías no surgieron, como pretenden los ideólogos pacifistas, de pactos sociales serenamente calculados, o de contratos sociales «racionalmente» establecidos «entre los ciudadanos». Difícilmente podrían

haber surgido de este modo si tenemos en cuenta que fueron los ciudadanos aquellos que fueron creados por la Nación política, y no al revés. Las Naciones políticas modernas sólo pudieron resultar, y precisamente gracias a cálculos muy racionales (en modo alguno por impulsos irracionales dejados a su propio gobierno), tras las batallas sangrientas que las clases sociales que las movían tuvieron que librar contra las capas sociales que apoyaban al Antiguo Régimen.

¿Seguirá siendo la sangre condición necesaria para que lleguen a término los proyectos de nuevas Naciones políticas que intentan constituirse por fraccionamiento de la Nación política de la que forman parte, es decir, para que puedan llegar a existir las naciones fraccionarias, en su lucha contra la Nación política madre?

Involucración de los diversos géneros y especies de nación

No ha de pensarse que los géneros y especies de la Idea de Nación, que hemos ya presentado, permanezcan inertes o incomunicables, unos al lado de los otros, como permanecen inertes e incomunicadas las especies y géneros de insectos de una taxonomía o de un animalario. Todo lo contrario. La involucración de los géneros y especies de la Idea de Nación es muy profunda. A título de ejemplo, los conceptos racistas de Nación política —el concepto de «Nación vasca» de Sabino Arana, o después de Federico Krutwig Sagredo, o de los apóstoles del Rh positivo en tiempos de Arzallus; o el concepto de Nación alemana de Adolfo Hitler— son el más evidente resultado de la involucración de los conceptos de nación zoológica (estirpe, *phylum*) y de Nación política («República vascongada», «Tercer Reich»).

O bien, para citar otro tipo de ejemplos de involucración de las acepciones zoológicas de nación en contextos políticos, recordaremos dos situaciones referidas ambas a las dinastías borbónicas. La primera situación se refiere a los Borbones de Francia: se sabe que Luis XVI, a consecuencia de una fimosis, no pudo consumar su matrimonio con María Antonieta hasta después de siete años de su boda. El requerimiento de que el sucesor de Luis XVI tuviese que ser hijo biológico suyo (*nación* suya), certificado por los testimonios de los

cortesanos que presenciaban el comportamiento de sus majestades en la noche de bodas y sucesivas, determinó, según algunos historiadores, una concatenación de los acontecimientos que facilitaron el estallido de la Revolución.

La segunda situación se refiere a los Borbones felizmente reinantes en España. «La corona de España (dice el artículo 57 de la Constitución de 1978) es hereditaria en los sucesores de S. M. Juan Carlos I de Borbón, legítimo heredero de la dinastía histórica.» Y este artículo fundamental de la Constitución política española vigente no se limita a dar esta indicación global, sino que se introduce a fondo en los detalles propios de la nación biológica: «La sucesión en el trono seguirá el orden regular de primogenitura y representación, siendo preferida siempre la línea anterior a la posterior; en la misma línea, el grado más próximo al más remoto; en el mismo grado, el varón a la mujer; y en el mismo sexo, la persona de más edad a la de menos». ¿Se quieren mayores precisiones técnicas relativas a la nación biológica involucrada en una Nación política?

Los términos «nacionalidad» y «realidad nacional» dependen de la Nación como la sonrisa del gato depende del gato

Ahora bien: no podemos dejar de lado la cuestión acerca de si los términos nacionalidad o realidad nacional dependen de la «Nación» como aspectos o modalidades suyas.

Desde luego —y esto está fuera de discusión, es decir, no es cuestión opinable, por mucho que se apele a la «sensibilidad» de cada cual, si nos atenemos a las leyes de la Gramática española— que nacionalidad tiene que ver con Nación, y se define como «aquella cualidad de la Nación que distingue a unas Naciones de otras y que afecta a quienes pertenecen a cada una de ellas». De este modo «nacionalidad española» es la cualidad de quien pertenece o dice pertenecer a la Nación española; nacionalidad catalana es la cualidad de quien pertenece o dice pertenecer a la nación catalana. Una «nacionalidad» separada de la Nación (como parecía que la separaban los redactores de la Constitución de 1978, al reconocer como «nacionalidades» y no como Naciones a algunas «comunidades históricas») es algo así como la «sonrisa del gato» de Alicia separada del gato.

Tampoco una «realidad nacional» es algo independiente de «nacionalidad», y por tanto de «Nación». ¿Cómo es posible que, estando en sus cabales, los padres de la patria, o los del Parlamento constitucional, los del Parlamento central o los de los Parlamentos autonómicos (especialmente, el andaluz) puedan referirse, ellos y los cientos de diputados comprometidos, a las «realidades nacionales» o a las nacionalidades como si fueran realidades independientes de las naciones?

Sólo cabe una explicación que nos libre de tener que considerar como acémilas a los padres de la patria y a los parlamentarios comprometidos, y es ésta: que, aunque sea de un modo inconsciente (o más o menos consciente), los padres de la patria y los parlamentarios comprometidos estaban pensando unas veces en las naciones, nacionalidades o realidades nacionales *étnicas* o *culturales*, y otras veces en las naciones, nacionalidades o realidades nacionales *políticas*. No podían ignorar estas distinciones, y si las ignoraban, su ignorancia era culpable.

De este modo, se comprende perfectamente que cuando un padre de la patria o un parlamentario comprometido hablaba o habla de nacionalidad como si fuera una entidad separable de la nación, es porque habla de nacionalidad étnica o cultural (como «cualidad de una nación étnica o cultural») en cuanto es separable de la Nación política, pero no de la nación étnica o cultural.

Y pasando al terreno de la práctica, a la altura de los debates sobre la reforma de los Estatutos de Autonomía, propiciados por el gobierno de Zapatero, podemos ya plantear la siguiente cuestión: si la Constitución de 1978, además de reconocer la Nación española, reconocía como nacionalidades a diferentes comunidades autónomas que posteriormente reclaman el título de realidades nacionales o incluso de naciones, ¿por qué seguir manteniendo la ficción de una Nación española (o de una nacionalidad española, o de una realidad nacional española), salvo que este nombre se entienda, o bien como una nación cultural de Naciones políticas, o bien como una Nación de Naciones políticas, constituida por la asociación, federativa o confederativa, de las Naciones soberanas en las que se hubie-

ra repartido la llamada España, cuando tales Naciones deciden libremente, en su caso, mantener relaciones multilaterales suficientes como para poder hablar de España como una unidad no sólo geográfica o cultural, sino política en el sentido confederal?

El dilema aplicado a la España de las Autonomías

Supuesto que se tenga en cuenta la distinción fundamental entre la Nación política (soberana) y la nación cultural o étnica (distinción que, como hemos dicho, Alicia no conoce o no quiere conocer), el razonamiento que conduce a esta conclusión es impecable. Y podríamos reexponerlo por medio del siguiente dilema:

O bien se interpreta la Nación española, del artículo 2 de la Constitución de 1978 («patria común e indivisible de los españoles»), como Nación política, en cuyo caso las nacionalidades, realidades nacionales o naciones reclamadas por algunas Comunidades Autónomas habrán forzosamente de interpretarse como naciones culturales o étnicas (dado que, en principio, no es contradictoria la idea de una Nación política soberana, que contiene diversas naciones culturales o étnicas, como pudiera serlo en España la nación gitana), o bien se interpretan las nacionalidades, realidades nacionales o naciones como Naciones políticas soberanas, y entonces sólo es posible interpretar a la Nación española o bien como una nación cultural (y aun como la patria étnica cultural de todos los españoles), constituida por diversas Naciones políticas soberanas (lo que tampoco es contradictorio, y a ello se aproxima el caso de las naciones hispanoamericanas), o bien como una Nación política de Naciones políticas, lo que sería contradictorio, si la primera Nación política se toma en el mismo sentido que las naciones políticas segundas.

Sería preciso interpretar la expresión «Nación política primera», Nación de Naciones, en el sentido de una confederación o federación no soberana, es decir, de una asociación de Naciones políticas soberanas que deciden mantenerse libremente asociadas para ciertos efectos —autopistas, redes ferroviarias, correos—, pero en disposición siempre de denunciar, en cualquier momento, sus tratados de unión.

Si España es una Nación política (del tercer género), las «nacionalidades autonómicas» sólo podrán ser naciones del segundo género

En cuanto al primer miembro del dilema: es evidente que quien lo acepte se mantendrá muy próximo al sentido literal del texto constitucional de 1978. Lo que ya no es tan evidente es que la interpretación de «Nación» propuesta en este primer miembro sea aceptable por las comunidades autónomas (es decir, por sus clases políticas: los pueblos de cada comunidad han permanecido al margen de ello, sobre todo en Andalucía), que reclaman su reconocimiento como nacionalidad, realidad nacional o incluso Nación.

Y, en efecto, una reclamación semejante no es en modo alguno aquello que se pretende por las Comunidades Autónomas. Una tal reclamación debiera ser presentada, a lo sumo, ante un Congreso de Antropología cultural, o de Etnología, y no ante un Congreso de Diputados. En cualquier caso, ¿qué ganaría una Comunidad Autónoma que fuese reconocida como «realidad nacional», o nación o nacionalidad, en sentido étnico o cultural? Acaso una política tuteladora de su supuesto patrimonio cultural, pero difícilmente de sus supuestos patrimonios étnicos o raciales, porque en tal caso se entraría en colisión con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que prohíbe cualquier medida de discriminación racial.

La Nación (política española) podrá tomar medidas de protección para el patrimonio cultural de las naciones culturales envueltas en ella; pero no podría promover, por ejemplo, medidas de endogamia, aunque fuera de homosexuales, dentro de esa nación étnica, destinada a preservar su patrimonio genético.

Si las nacionalidades (o realidades nacionales) son Naciones políticas, España no podrá ser Nación del tercer género, sino, a lo sumo, de segundo género

En cuanto al segundo término del dilema: desde el punto de vista de la Constitución de 1978, aunque sometida o modificada sustancial-

mente en el orden político y administrativo en el curso de su despliegue, podría decirse que se seguirá considerando a España como una nación, pero como una nación de naciones culturales, pero no política, como una «nación envolvente» de diversas Naciones políticas. Esto permitiría, sin duda, seguir hablando de España en sentido lato, como «patria» (cultural, étnica: «Mi patria es el lenguaje») común a todos los españoles, incluso en el supuesto de una balcanización plena de la Nación política española. No es contradictorio, en teoría, admitir la posibilidad de diecisiete Naciones políticas soberanas, o Estados independientes unos de otros, pero que sin embargo siguieran formando una koinonía o nación cultural, perceptible desde el exterior en función de sus costumbres, cocina, fiestas, etc., e incluso de una lengua común, el español. Una koinonía que podría recibir el nombre de patria común no en el sentido político, sino étnico o cultural, a la manera como se dice que los Estados ciudad de la Grecia clásica sentían que formaban parte de una entidad común, de una comunidad helénica. Incluso algunos juristas podrían intentar reinterpretar algunos artículos de la Constitución de 1978 en este sentido. Por ejemplo, los que hablan de la cultura y de la lengua. En el artículo 44 la Constitución habla de la Cultura, pero no de la Cultura española, aunque tampoco la excluye; seguramente en este artículo estaban sus redactores pensando en las culturas particulares, como ellos llamaban a la catalana, vasca o gallega, pero sin negar una cultura española envolvente.

Y el artículo tercero no habla del castellano como de una «lengua común a España», sino como de una lengua española más, a la que, por razones que no venían al caso, se reconoció como lengua oficial del Estado, no de España.

Mayores inconvenientes ofrecería la interpretación de la Nación de Naciones como Nación política de Naciones políticas. En sentido estricto, es contradictorio pensar en una Nación política de Naciones políticas cuando se tiene en cuenta que la Nación política está vinculada con la soberanía. Habría que rebajar el alcance político de la «Nación de Naciones políticas» al terreno de una *unión* de Naciones políticas establecida como confederación o federación. Pero sería muy forzado llamar Nación a esa unión, en un sentido político.

También será posible intentar conjuntar las dos últimas posibilidades en el supuesto de que la España actual quedase balcanizada en diecisiete Estados soberanos, pero libremente asociados después en una unión (en función de intereses comerciales, estratégicos, etc.) a la cual se le reconociese además la función de nación cultural. En este supuesto España, tras su balcanización, seguiría siendo una nación cultural (no política), una koinonía de diecisiete Naciones políticas, que a su vez hubieran establecido, por libre asociación, una unión comercial, económica, ferroviaria, postal, etc., de la que cualquiera podría separarse en un momento dado.

III. CRÍTICA

El debate sobre la compatibilidad o la incompatibilidad entre la Nación española (la nacionalidad española, la realidad nacional española) y la Nación (o nacionalidad o realidad nacional) andaluza, valenciana, catalana, gallega, etc., no es, en resolución, una mera cuestión de palabras. Es una cuestión de conceptos, y de conceptos prácticos, es una cuestión de planes y de programas políticos.

Hay compatibilidad entre la realidad nacional andaluza o la nación catalana, y la realidad nacional gitana y la Nación española, cuando aquéllas se toman en sentido étnico cultural y ésta en sentido político, o contrariamente, cuando la nación catalana (o la realidad nacional), o la gitana, o la andaluza... se toman según su concepto político, y la Nación española (o la realidad nacional española) se toma, a lo sumo, según su concepto étnico cultural.

Pero es evidente que esta diferencia de planos conceptuales no se ha tenido en cuenta, en modo alguno, explícitamente, en los debates parlamentarios centrales o autonómicos.

De hecho, quien defiende la Nación catalana no lo hace solamente en el sentido étnico cultural; la defiende con un alcance político, que comienza con la reivindicación «a título de derechos históricos» de ventajas de índole tributaria, administrativa o jurídica (tribunales superiores de justicia, lengua oficial propia obligatoria vehicularmente en primer rango, y lengua instrumental obligatoria acaso en segun-

do rango) y termina con la petición de independencia, mediante la transformación de la Comunidad Autónoma en Estado independiente, acaso libremente asociado con los otros Estados peninsulares que se constituyan, si no creen mejor asociarse con algunos Estados europeos, como puedan ser Montenegro o Luxemburgo.

Pero quienes defienden la Nación española, la nacionalidad y la realidad nacional de España no están dispuestos a renunciar al significado político de la Nación política española, como nacionalidad y realidad nacional soberana en el terreno político, y como realidad étnico-cultural en el terreno antropológico-histórico.

El conflicto es real, y no meramente «nominalista». Y sólo un imbécil, o lo que es peor, un traidor que disimula sus intenciones, puede seguir sosteniendo, en nombre de la armonía de las civilizaciones, de los pueblos y de las naciones, que nos encontramos ante una mera cuestión semántica, como piensa Alicia a la vez que sonríe incesantemente, «porque tiene los dientes blancos».

FINAL

Lo que sí bien pudiera ser es que a las transformaciones expresadas en los cambios de significado de los nombres (Cataluña nación y nación soberana, Andalucía realidad nacional en el conjunto de Europa, etc.) correspondieran desde luego transformaciones reales, pero no tan profundas como las que pudieran desear los principales beneficiarios de ellas, a saber, las clases políticas respectivas que recibirían honores de jefes de Estado (ellos y los de su esposa o pareja) en lugar de recibirlos como presidentes autonómicos. Pero en lo sustancial, ¿acaso Don Quijote no seguirá siendo Don Quijote, y Jacinto Verdaguer no seguirá siendo mosén Jacinto?

Capítulo 10

SOBRE LA DEMOCRACIA

Piensa Alicia: «La transformación de las sociedades despóticas en sociedades democráticas ha permitido a los hombres alcanzar la libertad y la igualdad como personas, sujetos de derechos civiles y políticos. En consecuencia, la condición de demócrata habrá de asumirse como título de legítimo orgullo por cualquier hombre consciente de que la fuente de su dignidad como persona humana mana precisamente de la sociedad democrática de la que forma parte. Sólo con la democracia cada hombre podrá relacionarse de mil maneras con los demás, cambiando de discursos y de pases cuando haga falta. No olvidemos nunca que la esencia de la democracia es la cintura».

I. PARÁFRASIS

Cuando Alicia habla de las «sociedades despóticas» que se han transformado en sociedades democráticas, piensa, sin duda, tanto en las monarquías del Antiguo Régimen como en las repúblicas o dictaduras de regímenes modernos (fascistas o soviéticos). Y, por otra parte, cuando se refiere a las sociedades democráticas, Alicia piensa seguramente en las sociedades democráticas tal como son entendidas por los demócratas fundamentalistas, que consideran a la democracia, organizada como «Estado social de Derecho», como la forma definitiva a través de la cual los hombres lograrán librarse de la tiranía, de la dictadura, de la autocracia o del despotismo, para alcanzar la libertad y la igualdad política.

Alicia piensa, en consecuencia, que la disyuntiva política principal no hay que ponerla, por ejemplo, en la disyuntiva entre monarquía y república, ni siquiera en la disyuntiva entre derecha e izquierda. Porque una cosa es la monarquía absoluta, propia del Antiguo Régimen, y otra cosa es la monarquía constitucional, establecida precisamente por una Constitución democrática, que tiene la posibilidad de elegir diferentes alternativas, todas ellas democráticas, en el momento de determinar el procedimiento de designación de la Jefatura del Estado; y entre las diferentes alternativas existentes (elección directa, cada cuatro, seis o siete años, del jefe del Estado, como presidente de la República; elección a través del Parlamento, etc.) una de ellas es la designación de una persona escogida, según reglas precisamente aprobadas por la Asamblea nacional, dentro de una familia determinada, como jefe del Estado.

Que el procedimiento de selección de esta persona dentro de una familia determinada, como jefe de Estado, pueda constituir una «cierta anomalía» con otros principios democráticos relacionados con la igualdad de oportunidades habrá de considerarse como una circunstancia menor que, en todo caso, no afecta a la estructura democrática de la sociedad política. El rey de España (como jefe de Estado y como jefe de las Fuerzas Armadas) no tiene atribuciones políticas mayores que las que pueda tener el presidente de la República Federal Alemana (habrá que considerar aparte las ventajas familiares, pero no políticas, que esta anomalía pueda tener).

En cuanto a la disyuntiva entre derecha e izquierda, también habrá que tener en cuenta que una cosa es la «derecha cavernícola» (la «derechona»), defensora del Antiguo Régimen, o de un régimen autocrático cualquiera, y otra cosa es la «derecha democrática» que acepta plenamente los principios de la democracia parlamentaria y del Estado de derecho y que, en consecuencia, no se diferencia en esto de las «izquierdas», sino que antes bien se identifica con ellas y asume el criterio del sufragio universal que tradicionalmente reivindicaban las izquierdas parlamentarias. Desde una izquierda democrática, «ser de izquierdas» es, ante todo, algo como ser demócrata, y si la izquierda acusa a algún partido de «ser de la derecha», es porque ven en él tendencias antidemocráticas, o residuos antidemocráticos, por ejemplo, en España, herencias de la dictadura franquista.

Pero, desde el punto de vista político, la oposición, en una democracia, entre las izquierdas y la derecha no podrá mantenerse en el plano político en el que se defina la democracia, sino en otros planos en los que se dibujan alternativas o disyuntivas sociales, religiosas o incluso folclóricas, compatibles todas ellas con la democracia parlamentaria. Por ejemplo, la disyuntiva ante la cuestión de la legitimación o deslegitimación del aborto; la cuestión de la legitimación o deslegitimación de los matrimonios homosexuales; la cuestión de la educación laica o de la educación religiosa; las posiciones ante la cuestión del trasvase del Ebro o el rechazo a este trasvase (los partidos de izquierdas se inclinaron en España por la legitimidad del aborto, de los matrimonios homosexuales, de la educación laica o la defensa de un plan hidrológico que no contenga el trasvase de referencia). En cambio, las izquierdas, en España (el PSOE e IU), no se opusieron, pero ni siquiera se abstuvieron, en el proyecto de una monarquía constitucional como método del nombramiento del jefe del Estado, sino que dieron el voto positivo a la institución monárquica regulada en el título II de la Constitución de 1978 (y, por supuesto, en otros países europeos, considerados plenamente democráticos, como el Reino Unido, Bélgica, Suecia, Dinamarca o Noruega, los partidos considerados de izquierdas apoyan sus respectivas instituciones monárquicas sin mayores complicaciones).

¿Cómo dudar, por tanto, piensa Alicia, que la sociedad democrática en la que vivimos, con todos los déficits que circunstancialmente puedan afectarle, como afectan a cualquier otra forma de convivencia entre los hombres, es el espacio ideal, más aún, el único espacio, en el cual las personas pueden ser libres, porque ya no son dominadas por la decisión de otras personas, sino que son ellas mismas las que deciden políticamente a través de las urnas, y el único espacio en el cual ellas son iguales ante la ley, porque así lo garantiza el Estado democrático de derecho?

La condición de demócrata es, en consecuencia, el título más genuino que pueda reclamar con orgullo todo aquel que defiende la idea de la libertad y de la igualdad. Porque democracia es diálogo,

abierto a todo, abierto a lidiar con capacidad de moverse de un lado para otro, pero sin estoques, sólo con el «engaño», a fin de torear las dificultades que vayan apareciendo. Como dijo en el Parlamento español el presidente Zapatero, el día 23 de mayo de 2006, «la esencia de la Democracia es la cintura».

II. ANÁLISIS

Democracia ideal y democracia realmente existente; democracia formal y democracia material

Cuando hablamos de democracia, en general, hay que tener presentes, por lo menos, dos distinciones que consideramos ineludibles, sin perjuicio de que, a la vez, las consideremos muy oscuras, pese a su claridad aparente:

La primera es la distinción entre la *democracia ideal* (la Idea de democracia en cuanto forma pura de sociedad política, tal como la conciben precisamente muchos de aquellos que se enorgullecen de ser demócratas, que son a la vez, muchas veces, tratadistas de libros o de alegatos en favor de la democracia) y las *democracias realmente existentes.*

La segunda distinción la establecemos entre la *democracia formal* (o forma de la democracia) y la *democracia material* (o contenido de la forma democrática).

Ambas distinciones pueden cruzarse, aunque el cruce no suele ser hecho por muchos de los tratadistas más señalados en estas cuestiones. En efecto, la idea de democracia ideal puede ir referida tanto a la democracia formal como a la material; y la idea de democracia realmente existente puede ser considerada tanto desde sus «componentes formales» como desde sus «componentes materiales».

En todo caso, nos apresuramos a decir que las distinciones anunciadas tienen, a su vez, versiones muy diversas, cuya consideración complica inmediatamente el tratamiento de este asunto. Procuraremos reducir estas complejidades a sus líneas mínimas y esenciales.

No sólo hay diversas formas de democracia real; también hay diversos tipos de democracia ideal

Cuando oponemos la democracia ideal a la democracia realmente existente, es obvio que no estamos presuponiendo que sólo hay una única democracia ideal, y una única democracia realmente existente.

Contamos con varios «modelos ideales» de democracia. Por ejemplo, la democracia directa o asamblearia, la democracia parlamentaria representativa, sin listas cerradas y bloqueadas, la democracia inorgánica y la democracia orgánica, la democracia liberal pura o la democracia social; las democracias autoritarias y las democracias blandas; las democracias nacionales o la democracia universal; la democracia monárquica o la democracia republicana.

Contamos también con varias formas de democracias realmente existentes, por ejemplo, las democracias capitalistas y las democracias socialistas; las democracias de economía centralizada y las democracias de economía descentralizada; las democracias limpias y las democracias corrompidas (por sus funcionarios); las democracias pacíficas y las democracias expansionistas o imperialistas. O si se quieren utilizar otros criterios más empíricos de clasificación: la democracia francesa, la democracia alemana, la democracia holandesa o la democracia española.

Conviene, por tanto, tener en cuenta que al referirnos a una democracia realmente existente, o bien podemos analizarla en su relación con un modelo ideal de democracia (que podría ser el modelo que ella misma se propuso como guía, o acaso con otros modelos ideales diferentes), o bien en su relación con otras democracias realmente existentes. En realidad, estos diversos planos de relaciones suelen darse entrecruzados, cuando formamos la clase o conjunto de las «democracias parlamentarias homologables», oponiéndola a la clase de las «democracias parlamentarias no homologables», como sería el caso, para algunos, de las democracias de la Cuba de Fidel Castro, o incluso de algunas democracias parlamentarias llamadas populistas, como la de Venezuela de Hugo Chávez, o la de Bolivia de Evo Morales.

En general, quienes distinguen entre la democracia ideal y la democracia realmente existente suelen explicar esta distinción sobrentendiendo que las democracias realmente existentes tienden a aproximarse a su modelo ideal (algunas veces identificado como modelo ideal único); y que las distancias que aún hoy pueden observarse habría que computarlas como déficits de democracia en las democracias realmente existentes, déficits que se remediarán con más democracia.

Otra cuestión es, aún circunscribiéndonos a las democracias homologadas, la de determinar cuáles puedan ser estos déficits. Para algunos, estos déficits pueden resumirse en la práctica de las listas cerradas y bloqueadas; para otros, el déficit principal es el método de designación del presidente del gabinete por el Parlamento, y no directamente por el Pueblo. Unos terceros consideran que constituye un déficit democrático que aleja a la democracia real de la idea de democracia participativa la poca participación del pueblo (manifestada, por ejemplo, en las grandes tasas de abstención en las elecciones). También hay quien considera un déficit democrático el hecho de que en la constitución de una democracia figure la institución de la «pena de muerte», o bien el proceso de designación de la magistratura del jefe del Estado a través de una dinastía real.

Quienes así opinan, dentro de las democracias homologadas, pondrán aparte, como democracias con déficits graves, a Estados Unidos, o a la Unión Rusa, por incluir la pena de muerte entre sus instituciones; o a España, Inglaterra, Holanda, Bélgica, Suecia o Noruega por incluir en las suyas a la institución monárquica.

Democracia formal en el plano específico político y en el plano genérico

Cuando oponemos la democracia formal a la democracia material, podemos hacerlo a su vez en dos planos muy distintos, aunque susceptibles de ser intersectados: un plano específico (y entonces la forma democrática va referida precisamente a la sociedad política, al Estado) y un plano genérico, y entonces la forma democrática desborda el cam-

po estricto de la sociedad política y corta otras esferas sociales que a veces son de escala menor que la de las sociedades políticas (como pueda serlo un concejo aldeano, una sociedad anónima o un grupo de excursionistas), y otras veces lo son de escala mayor (por ejemplo, una federación de Estados, o la Organización de las Naciones Unidas).

Democracia procedimental como democracia formal genérica

La forma democrática, como hemos dicho, puede ser entendida en un sentido genérico, que no se superpone solamente a los límites de una sociedad política, porque, o bien los desborda (aplicándose a conjuntos de sociedades políticas o de organismos internacionales), o bien los mantiene «por debajo» de esos límites (es decir, refiriéndose a aldeas, grupos, asociaciones, comunidades...).

Lo que la forma democrática significa desde esta perspectiva genérica equivale, prácticamente, a lo que venimos llamando democracia procedimental, que no es otra cosa sino un método para acordar o consensuar decisiones siguiendo las reglas de la mayoría.

Y así, hablamos de «organización democrática» de la Asamblea General de las Naciones Unidas cuando sus resoluciones se toman por mayoría, aun cuando las unidades que emiten el voto sean no ya individuos, sino Estados. Hablamos también de procedimiento democrático en el método que suele seguirse en una comunidad de vecinos, o en una sociedad anónima, cuando las unidades de votación son los pisos o las acciones (aunque varios de estos pisos o de estas acciones pertenezcan al mismo individuo).

Democracia formal específica

La democracia formal (la forma democrática), en su sentido específico de «forma de una sociedad política», presupone también la distinción entre una forma y una materia.

La distinción, en la teoría política, entre una forma y una materia

fue una distinción común entre los escolásticos, que analizaban la sociedad política por medio de la doctrina de las cuatro causas. Como causa formal de la sociedad política (no diferenciada en principio de la sociedad civil) solían poner a la autoridad o poder político; y como causa material, al conjunto de los individuos humanos, grupos de individuos, familias, etc., ordenados por esa autoridad. Como causa eficiente se ponía a Dios, de quien procede todo poder, sea directamente, sea a través del pueblo (*Non est potestas nisi a Deo*, de san Pablo); y como causa final, el bien común de la sociedad conjunta o materia de la sociedad política (materia que se irá delimitando en la doctrina, en el transcurso de los siglos, como sociedad civil).

La clasificación ternaria aristotélica de las sociedades políticas en monarquías, aristocracias y democracias solía interpretarse como una clasificación de la sociedad que atendía más a la forma de la estructura del poder político que a su materia; la democracia quedaba allí concebida como una de las formas del poder político (definida por Aristóteles porque en ella «mandaban todos o los muchos»).

Ahora bien, la distinción escolástica, en la sociedad política, entre una forma y una materia podía ser interpretada de muchas maneras. En general, la forma de la sociedad democrática podría decirse que ha de contener el principio de igualdad, en cuanto al voto, de los ciudadanos, es decir, de las personas individuales que constituyen el «cuerpo electoral». Una igualdad política que abstrae, en principio, de otras determinaciones diferenciales entre los ciudadanos («los votos no se pesan, se cuentan»). Es obvio que la forma de la democracia política, así entendida, no prejuzga con precisión la materia del cuerpo electoral, materia que vendrá delimitada como una parte de la sociedad real. En la democracia ateniense de Pericles, el cuerpo electoral se constituía como conjunto de los ciudadanos individuales libres; pero la sociedad ateniense contenía también a las mujeres, a los metecos y a los esclavos.

Sólo a partir de la Revolución Francesa, con la doctrina del sufragio universal, el cuerpo electoral se identifica con el conjunto de los individuos de la sociedad real (teóricamente al menos: las restricciones censitarias, de sexo, de edad, etc., a esta igualdad tardaron en eliminarse más de un siglo).

La teoría del sufragio universal se estableció bajo el supuesto de la igualdad formal, por holización, de todos los individuos de la sociedad concreta, en cuanto tales individuos (denominados ciudadanos), sin discriminación de renta, de sexo, etc. Esta forma moderna de la igualdad democrática es, por supuesto, ideal, y su correlato real no constituye ningún déficit de la democracia, sino que pertenece a su propia estructura. De hecho, hay que agregar nuevos requisitos, por ejemplo, tener un mínimo de renta, estar en posesión de las «facultades mentales», saber leer y escribir; requisitos más o menos convencionales (¿qué significa saber leer y escribir, y en qué idioma?). La igualdad democrática, en rigor, es una ficción hipotética cuyo fundamento real tiene que ver, sin duda, con la neutralización estadística, similar a la que se produce, por ejemplo, entre las partículas de un gas encerrado en un recinto, tal como lo estudia la teoría cinética de los gases.

Entre las interpretaciones más influyentes de la distinción entre forma y materia en la democracia, debemos referirnos a la interpretación de Hans Kelsen, tal como la expuso en el último capítulo de su libro *Esencia y valor de la democracia*, en su segunda edición de 1929. Kelsen, en efecto, entendió la democracia como una forma o método de creación de orden social según una determinada forma de Estado. Un Estado en el que el pueblo, a través de los partidos políticos, está representado en un Parlamento que se atiene, en la formación de las leyes, a la regla de las mayorías no precisamente absolutas, sino también relativas: minorías mayoritarias, reconocimiento de las minorías no mayoritarias, etc. Y aquí Kelsen aproxima la forma democrática, delimitada ya históricamente a una sociedad dada o Estado, a la forma procedimental, cuidando de subrayar que esta forma no habría que entenderla tanto desde la categoría de la igualdad económica, es decir, de la justicia —propia de una democracia social que puede llevarse a efecto desde una dictadura no democrática, como la dictadura del proletariado—, sino desde la categoría de la libertad, que no implica esa igualdad. Ni siquiera la «ley de la mayoría» implica igualdad, por cuanto se tiene en cuenta a la minoría.

Pero, añade Kelsen, la forma democrática del Estado no da respuesta a la cuestión más importante, que es, según él, la del *conte-*

nido (o materia) del orden estatal. Quedarse únicamente en la forma democrática constituiría un formalismo que Kelsen denomina «democratismo» (y que rechaza, de modo paralelo a como Max Scheler había rechazado, unos años antes, refiriéndose a la ética antes que a la política, el formalismo kantiano).

Desde la perspectiva de la distinción escolástica entre forma y materia de la sociedad política, Kelsen plantea así «la verdadera cuestión»: «¿Qué contenido debe dar el pueblo a las leyes por él creadas?».

Sin duda, dice Kelsen, este contenido tendrá mucho que ver con el bien y con la verdad. Pero ¿cómo conocerlos y cómo demostrarlos? Kelsen distingue dos tipos de respuestas, que nos permitirán distinguir la *autocracia* de la *democracia*.

Si un grupo, una iglesia, un partido político, cree estar en posesión de la verdad y de los valores absolutos (del bien), entonces propiciará una concepción autocrática de la sociedad política, como la que en el Antiguo Régimen propiciaba el Estado teocrático, o, en el presente, el fascismo, que lleva al límite la forma de gestión, mediante un partido único, la sociedad burguesa, o el comunismo soviético, que lleva al límite, bajo la dirección del Partido Comunista, los intereses del proletariado, mediante la dictadura, en una primera fase de toma del poder, y mediante la república popular (Dimitrov) en la fase de asentamiento del poder ya conquistado.

Sólo cuando ningún grupo o partido crea estar en posesión de la verdad o del bien absoluto, dice Kelsen, será posible que cada grupo o partido tome en consideración las opiniones ajenas, incluso las contrarias. Y de aquí concluye Kelsen (en una línea muy próxima a la que seguiría Popper) que el relativismo (la actitud crítico-relativista, colindante con el escepticismo) ha de ser considerado como la concepción del mundo que está en la base de la democracia.

No son «déficits» de la democracia las condiciones necesarias para su existencia

Ahora bien, cuando intentamos establecer la relación entre democracia ideal y democracia realmente existente, no nos parece, como

ya hemos insinuado, que sea el concepto de déficit el tipo de relación más adecuado, pues esto supone que las democracias reales no sólo no alcanzan plenamente la forma democrática, sino que acaso no pueden alcanzarla nunca, o, por lo menos, que en tanto no la alcanzan no podrían llamarse democracias reales. Y esta posición estaría muy próxima al fundamentalismo democrático, es decir, a un idealismo que no está dispuesto a reconocer que eso que llamamos déficits son acaso las condiciones que han sido necesarias para que una democracia exista. Por ejemplo, quienes consideran como un déficit de la democracia española de 1978 el haber adoptado la institución monárquica no tienen en cuenta que fue precisamente esa institución, que venía dada como una herencia del régimen de Franco, la que permitió la transición pacífica de este régimen, es decir, de las Cortes franquistas, que proclamaron rey a don Juan Carlos de Borbón a la muerte de Franco, al régimen democrático (otra cosa es que esta proclamación fuera jurídicamente ratificada en el referéndum de 1978).

El fundamentalismo opone un modelo ideal límite a la realidad que pretende explicarse y justificarse desde ese modelo ideal. Pero el modelo ideal es acaso tan sólo un modelo límite y utópico obtenido de las realidades existentes que se ajustan a determinadas funciones definidas. Y por eso entre el fundamentalismo y el puro empirismo (escondido muchas veces bajo la hipótesis puramente negativa del escepticismo, o del relativismo) hay que poner el funcionalismo. Ocurre con la democracia realmente existente, respecto del modelo fundamentalista, como ocurre con un motor que realmente funciona y el modelo ideal de motor que se conoce como *perpetuum mobile*. Porque el motor real no es un motor perpetuo deficiente, y menos aún un motor menos potente y perfecto que el motor ideal, que carece de toda potencia porque no existe ni puede existir. El motor ideal es un motor que lleva al límite una serie de motores reales ordenados de mayor a menor potencia, y mecanismos de realimentación que nunca pueden ser totales.

Y la diferencia entre los motores reales y los motores ideales no habría que ponerla, como se deduciría de la doctrina de Kelsen, en el escepticismo acerca de los motores reales, y en el dogmatismo o

la fe en el motor ideal: las condiciones reales del funcionamiento de un motor real, o de una democracia realmente existente, no tienen en principio nada que ver con el escepticismo o con el relativismo.

Tampoco pueden considerarse como déficits de la democracia las corrupciones de sus funcionarios.

La materia de la democracia no se agrega a una forma previamente dada, sino que es la forma democrática la que brota de la materia

En cuanto a las relaciones entre la forma democrática y la materia o contenido de esas formas (de las leyes), insistimos en que nos parece fuera de lugar la disyuntiva, que propone Kelsen, entre el absolutismo (entendido como dogmatismo sobre el bien y la verdad política) y el relativismo (lindante con el escepticismo). Pues no hay tal dicotomía entre una posición absolutista y una posición escéptica en cuanto a decisiones prácticas, por la sencilla razón de que las decisiones prácticas hay que tomarlas a veces en términos absolutos (según la ley del todo o nada), sin perjuicio de que no se tenga la seguridad absoluta en la «verdad» especulativa, respecto de la decisión tomada. La decisión puede ser totalmente dogmática, desde el punto de vista prudencial, aunque ella esté dispuesta a rectificarse en una ocasión futura. El origen de las dificultades que surgen cuando se plantea la cuestión de «determinar la materia o contenido de la forma democrática», hay que ponerlo en el mismo planteamiento (metafísico, sustantivado) de quienes, como Kelsen, comienzan hablando de una forma democrática previa a la que habría que dotar de una materia o contenido. Pues la situación es la inversa.

El punto de partida es la materia de la democracia, no su forma ideal

Hay que partir de una materia dada, históricamente dada, por tanto, sin fingir que esta materia está dada in illo témpore en la sociedad primitiva de Rousseau o de Rawls. Es decir, de una determinada disposición material de la sociedad política (determinación ofrecida por la Antropología y la Historia, que rechazan de plano la doctrina del pacto social roussoniano), para poder entender cómo desde ella brota la forma democrática de esa sociedad. Sin duda, caben diferentes maneras de dar cuenta del proceso histórico mediante el cual las sociedades políticas han ido conformándose según la forma democrática. Por nuestra parte, suponemos que este proceso, en su forma moderna, es relativamente reciente, y que es un abuso de los términos llamar democracia, en el sentido moderno, a la democracia griega, aunque sea la democracia de Pericles.

La democracia, en el sentido actual, es mucho más reciente, y su origen no puede retrotraerse mucho más allá del siglo XVIII. La democracia moderna está vinculada a la constitución de la Nación política, como nación de los ciudadanos, a la que dio lugar, en su forma republicana, la Revolución Francesa.

Pero la democracia moderna, la democracia vinculada a la nación política republicana, procedente de la recomposición del Antiguo Régimen, no surgió, por tanto, de sociedades organizadas como naciones étnicas o culturales previas. La nación democrática presuponía el Estado del Antiguo Régimen, y surgió tras una lenta transformación de la sociedad civil precursora, cuya cristalización hubo de «precipitarse» de modo violento a través de la Revolución Francesa.

Esta transformación hacia la democracia podría definirse como una transformación que conduce desde una sociedad autocrática, en la que no existe la libertad política, en el sentido democrático, hasta una sociedad democrática definida por la libertad. Y no somos nosotros los primeros en acudir a esta idea para definir a la democracia. No sólo Kelsen (*Esencia de la democracia,* capítulo 9), sino también Aristóteles (*Política,* 1317a), dos milenios largos antes, han definido la democracia por la libertad.

Y si Aristóteles pudo definir la democracia por la libertad, en una época en la cual, como hemos dicho, todavía no existía la democracia en el sentido moderno, es porque mantuvo una definición más bien negativa de la sociedad democrática. Definición que es, en sustancia, la misma que siglos después adoptaría Kelsen: la demo-

cracia es la forma de la sociedad política en la cual los ciudadanos, al no estar sometidos, en sus decisiones políticas, a la autoridad soberana del «uno» (monarquía autocrática, no necesariamente tiranía) o de los «pocos» (aristocracia u oligarquía autocrática) que mandan, puede considerarse políticamente libre. Kelsen ha disociado, por no decir separado, la democracia formal, definida por la ley de las mayorías, de la mal llamada, según él, «democracia social», definida por la igualdad en la participación económica; lo que constituiría, dice, una tergiversación de la democracia política basada en la libertad, y no en la igualdad económica, que podría intentar llevarse a cabo a través precisamente de procedimientos muy poco democráticos, a saber, mediante la dictadura del proletariado, que es, añade, la antítesis de la democracia, la negación de la libertad, aunque se presente como la «verdadera democracia».

Pero esta libertad, por la que se define la democracia, es sólo una definición negativa, porque la idea de libertad que tanto Aristóteles como Kelsen y otros utilizan es la idea de libertad negativa, la libertad-de, o libertad respecto de las ataduras que otros puedan imponernos (en el caso de la sociedad política, los otros son los autócratas).

¿Y sería posible determinar, de un modo mínimamente riguroso, una Idea ontológica de la sociedad política desde la cual pudiera decirse cómo tiene lugar el desarrollo evolutivo de una sociedad civil no democrática, orientando su desarrollo hacia su constitución (*systasis*) democrática? Por nuestra parte damos una respuesta afirmativa a esta pregunta filosófica, proponiendo la Idea de *libertad objetiva* como la misma Idea que buscamos.

La libertad objetiva como materia de la democracia política

Según esto, podríamos formular nuestra tesis mediante la siguiente fórmula: «La Idea que preside la transformación de las sociedades políticas no democráticas en sociedades de constitución (*systasis*) democrática es la Idea de libertad objetiva, antes que la Idea de igualdad o que la Idea de fraternidad».

Podemos ahora reexponer el esquema histórico que hemos presentado diciendo que el proceso hacia la conquista de la libertad objetiva, que encuentra su realización en las más recientes sociedades democráticas, es un proceso que, con precedentes indudables en la Edad Media y en la Edad moderna, comienza a perfilarse en la Edad contemporánea, y se despliega, con avances y retrocesos señalados, en diferentes fases que atraviesan los siglos XVIII y XIX (desde 1789, fecha de la Asamblea francesa revolucionaria, hasta 1889, en la que el Imperio prusiano y el Imperio inglés logran su plena consolidación), cubriendo los años restantes del siglo XIX y los del siglo XX, hasta 1989, es decir, los años en los que estallan las dos guerras mundiales y las revoluciones antidemocráticas más importantes —la Revolución de Octubre, la revolución fascista, la revolución nacionalsocialista y la revolución comunista china—, terminando con el derrumbamiento de la Unión Soviética, la hegemonía de Estados Unidos y la constitución de la Unión Europea. A partir de estos últimos años habría tenido lugar, juntamente con la «globalización», la consolidación de las «democracias homologadas» más avanzadas, así como también la sistematización de la ideología del fundamentalismo democrático.

No será acaso necesario advertir que sólo podemos mantener nuestra metodología materialista si podemos determinar un «mecanismo basal» de desarrollo de la sociedad política cuya acción pueda comenzar a apreciarse en la historia moderna y contemporánea, un mecanismo que pueda ser identificado a su vez con mecanismos de constitución del mismo desarrollo de esa idea de *libertad objetiva* que estamos suponiendo como fundamento filosófico del proceso hacia la sociedad democrática. Pues sólo entonces podemos satisfacer la necesidad de establecer una conexión interna entre una evolución tal de la armadura basal y de la armadura reticular de la sociedad política que conduzca a la sociedad política hacia la democracia y la mantenga como tal.

La materia de la sociedad democrática es la sociedad de mercado pletórico, y de ella brota la libertad objetiva

Por nuestra parte, proponemos como contenido principal de un tal mecanismo el desarrollo de la sociedad de mercado, como una idea

procedente de la categoría económico-política, pero cuyas dimensiones ontológicas es preciso reconstruir filosóficamente.

Comenzamos constatando, a grandes rasgos, cómo los hitos de la evolución macroscópica de esta sociedad de mercado se corresponden, proyectados en una escala de magnitudes comparables, con los hitos de la evolución política macroscópica de las sociedades del Antiguo Régimen hacia la democracia.

Como punto de arranque podríamos tomar el descubrimiento de América, en cuanto dio lugar a un comercio virtualmente planetario y a una progresiva inundación de los mercados por esa corriente de bienes, materias primas manufacturadas, etc., que constituyeron las premisas de la revolución tecnológica y científica, tanto en su fase «paleotécnica» (el carbón y el hierro, según Mumford, en auge a partir de 1750 en Inglaterra) como en su fase «neotécnica» (electricidad y aleaciones); fases que encuentran su principal terreno de germinación, además de en la Inglaterra del siglo XVII, en la Francia del siglo XVIII y en la Alemania del XIX.

Ahora bien, los efectos políticos, en cuanto impulsores de la evolución hacia la democracia, de esta revolución continuada, tecnológica y científica no podrían ser comprendidos como si se tratasen de un resultado directo; sólo indirectamente, a través de la construcción y ampliación de una sociedad de mercado sui géneris, que conceptualizaremos como *mercado pletórico,* podrá surgir la libertad objetiva.

¿Qué idea de sociedad de mercado sui géneris y qué idea de *libertad objetiva* estamos presuponiendo para formular tales afirmaciones?

En cuanto a la Idea de *mercado pletórico,* diremos, ante todo, que es una idea fundada no tanto en la igualdad cuanto en la desigualdad entre *bienes* ofrecidos (mercancías, incluyendo en esta rúbrica a la fuerza de trabajo) y entre *compradores* (consumidores, usuarios) de tales bienes.

Un mercado pletórico implica, en efecto, una multiplicidad indefinida de bienes fabricados (o, al menos, tratados industrialmente: agua, paisaje, fuerza de trabajo) y clasificados en especies, géneros, órdenes, clases diferentes, cada uno de los cuales ha de estar representado por unidades numéricas distributivas de carácter indefinido. En el caso en el cual estos bienes sean unitarios, como pueda serlo,

por ejemplo, un parque, estos bienes habrán de ser públicos a fin de hacer posible la distribución de su disfrute a cada uno de los usuarios. Los bienes clasificados del mercado pletórico han de ser susceptibles de ser repuestos o mantenidos una y otra vez, tan pronto como sean retirados por los compradores, consumidores o usuarios para su uso, consumo o «disfrute».

El mercado pletórico, bien abastecido, por tanto, implica obviamente unas industrias en marcha, capaces de fabricar los bienes de mercado, obedeciendo a la ley de la lucha por la existencia con otras industrias que compiten en el mercado. La competitividad es, desde luego, la ley darwiniana del mercado pletórico.

En cuanto a los compradores, es decir, en cuanto a la demanda de este mercado pletórico, también convendría comenzar subrayando la desigualdad de su estructura. Una masa de compradores clónicos, orientados a adquirir una especie única de bienes, significaría la disolución del mercado, y su transformación en un proceso de distribución análoga a la que proporcionaría un riego gota a gota en una plantación de vegetales uniformes. El mercado pletórico, en diversificación y en cantidad de los elementos numéricos, en cuanto a la oferta, implica un mercado pletórico de compradores en cuanto a la demanda.

Es evidente que el mercado pletórico está vinculado a la revolución industrial. Es un mercado que tiende, en virtud de su estructura expansiva, a hacerse planetario, tanto en lo que respecta a la adquisición de recursos y materias primas por parte de los fabricantes como en lo que respecta a la creación de un público creciente de usuarios y consumidores potenciales de los bienes ofertados. Está sometido, por tanto, a leyes de distribución y de producción muy rigurosas (entre ellas las leyes darwinianas), y en virtud de las cuales sólo una parte (¿mil millones?, ¿mil quinientos millones?) de los seis mil millones que constituyen hoy el «Género humano» puede considerarse integrada en los circuitos más vivos de este mercado pletórico y globalizado, atendiendo a criterios especiales (es el *totum* planetario lo que se globaliza, pero no *totaliter*).

En cualquier caso, podemos ya, a partir de la Idea de *mercado pletórico planetario,* establecer la conexión interna que media entre esta Idea, originalmente económica, con otra Idea, originalmente éti-

ca, más que política, que se abrió camino explícitamente a raíz de la terminación de la Segunda Guerra Mundial, es decir, una vez que los propios vencedores fueron conscientes de que una tercera guerra mundial, una vez en posesión de la bomba atómica, podría acabar con ellos mismos, y no sólo con los vencidos o con los explotados. Me refiero a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por parte de la Asamblea general de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948. La Declaración Universal de los Derechos Humanos puede considerarse, en efecto, entre otras cosas, como la definición misma de las condiciones mínimas necesarias que será preciso consensuar por todas las grandes y pequeñas potencias para hacer posible una sociedad de mercado pletórico de carácter universal, una sociedad en la cual los pueblos más empobrecidos, en lugar de ser masacrados o esclavizados como meros productores coloniales, pudieran alcanzar un desarrollo suficiente para que sus ciudadanos pudieran llegar a participar del mercado pletórico en calidad de compradores y, si ello fuera posible, pudieran alcanzar el estado de consumidores satisfechos.

Conexión entre mercado pletórico y la libertad objetiva

En cuanto a la Idea de *libertad objetiva:* la libertad objetiva es una *libertad para,* una libertad de especificación, para escoger esto o lo otro. Pero la *libertad para* presupone una *libertad de* (libertad de coacción, libertad de trabas que impiden mi propia operación). Es obvio que la *libertad de* sólo cobra un sentido preciso cuando se fijen los parámetros respecto de los cuales alguien se considera retrospectivamente trabado o coaccionado. Quien ha sido *liberado de* un campo de concentración puede seguir estando trabado en una secta religiosa destructiva.

Los parámetros pertinentes, en nuestro caso, van referidos a las estructuras sociales, religiosas o económicas que sean vestigios del régimen feudal o del Antiguo Régimen. Se admite generalmente que en la Edad Media, pero también en los principios de la Edad moderna, la situación histórica y social mantenía a los hombres «atados» o trabados a determinadas estructuras sociales, económicas o religiosas (lo que no significa que esas trabas no supusieran a su vez

una liberación respecto de otras trabas anteriores): el colono o el siervo de la gleba, atado al terruño, había sido previamente liberado de los grilletes del esclavo.

La reforma protestante suele ser considerada como el primer gran movimiento de *liberación de* Roma, de la Iglesia romana. Es muy frecuente sobrentender que esta *liberación de* condujo a los cristianos, herederos de las tradiciones antiguas (particularmente griegas y romanas), a un encuentro con su «propia conciencia», proceso que habría confluido con el «individualismo» propio de los miembros de la nueva clase emergente de los mercaderes que iba a dar lugar a la burguesía mercantil e industrial (Engels, Max Weber).

La liberación de las trabas religiosas y sociales constitutivas de la sociedad medieval habría conducido a la conformación de un individualismo característico del «hombre moderno», que además podría caracterizarse (si siguiéramos el célebre análisis de Erich Fromm) por el *miedo a la libertad* que esa nueva situación histórica habría generado en él (un miedo que, extendido a grandes masas, explicaría, por contragolpe, el gregarismo nacionalsocialista).

Y no negamos que, en el plano ideológico, la liberación de las trabas medievales haya sido efectivamente conceptualizada, en sus características positivas, por teólogos o filósofos (Lutero, Kant) desde una filosofía emic, como una conquista de la individualidad de la «autoconciencia», del libre examen —Dios habla directamente a mi conciencia, y no a través de Roma—, de mi autonomía moral, del imperativo categórico frente a los mandatos heterónimos de las leyes coactivas.

Sin embargo, es muy dudoso, desde una perspectiva materialista, que la «liberación de las trabas medievales» hubiera podido conducir al supuesto individualismo moderno. ¿Dónde se encuentra, de hecho, ese individualismo, dónde ese subjetivismo, salvo en la superficie psicológica o retórica de los fenómenos?

La libertad es un proceso social, no sólo individual

Por de pronto, la «libertad de conciencia» era la apariencia que la rebeldía «de los cuerpos» tomaba ante las autoridades eclesiásticas

(los casos de Bruno o de Galileo). Pero esta rebeldía no se llevaba a cabo en nombre del individuo: el propio *cogito* cartesiano, en el momento mismo de ejercer sus funciones apotropaicas frente al Genio Maligno, se consideraba inmediatamente como actividad de un Ego envuelto por Dios. Debates recientes, en torno al ecumenismo cristiano, hacen reaccionar a algún teólogo protestante (Friedrich Wilhelm Graf, Dietrich Korsch, Joerg Dierken) contra la acusación de «subjetivismo protestante» que, como un cliché, les dirigían los católicos, por boca, por ejemplo, del antiguo cardenal Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI. Lo característico del movimiento protestante de liberación —dicen estos teólogos— habría sido la fractura de la unidad de la Iglesia romana; pero la multiplicidad de comunidades eclesiásticas no es equivalente al subjetivismo individualista, sino acaso, eso sí, al sentimiento de inseguridad; o si se quiere, a la crisis del sentimiento de seguridad propio del creyente católico en la Iglesia romana. Éste es el sentimiento que se habría quebrado, dando lugar a sentimientos de inseguridad, de desamparo, de soledad o de angustia.

¿No es esto sino un modo de decir, en lenguaje teológico, que la *libertad de* no es tanto un proceso individual cuanto social? Son unos grupos los que se liberan (o impulsan a los individuos a liberarse de otros grupos). Y si esto es así, tendríamos que reconocer que la *libertad para* (consecutiva a la *libertad de* consabida) se conforma esencialmente como una libertad de especificación (llamada libertad de elección, determinada ante la multiplicidad de grupos, sectas, opciones, resultantes de la fractura de la unidad previa), más que como una libertad de ejercicio, que es la libertad de retirarse o de inhibirse ante todas las alternativas, diciendo «¡no!» al conjunto de las alternativas específicas abiertas a nuestro campo operatorio (la libertad de ejercicio, aplicada a todas las alternativas ofrecidas, implicaría la necesidad de salirse fuera del espacio de alternativas en el que suponemos se desarrolla la vida religiosa). Quien rompe con la Iglesia romana, al liberarse de ella, comenzará, lejos de decir «no» a toda confesión religiosa, a especificarse como luterano, o como calvinista, o como pietista, o como sociniano, o como anglicano, o como anabaptista. O como feligrés de la «religión natural».

Dicho de otro modo: es la riqueza, incluso la plétora de iglesias, o comunidades o sectas reformadas, lo que dispuso al protestante en una situación de libertad para especificarse (para elegir). Lo que ya no es tan evidente es que, efectivamente, pudiera hablarse de *libertad subjetiva* (en el sentido metafísico del libre arbitrio individual) en el momento en el cual un cristiano «liberado del papismo» elige la fe anabaptista, en lugar de elegir la fe calvinista; como si los mecanismos grupales no influyesen en él, aunque con contenidos diferentes, tanto como influyen en la «elección» u «opción» de la fe católica.

La libertad secular (no ya religiosa), propia de los hombres que fueron liberándose de las «trabas» medievales (corporaciones, gremios, mercados limitados y escasos, no pletóricos, ni en especies de bienes ni en número de cada especie), podría entenderse a partir de los mismos mecanismos. Los individuos liberados del terruño para pasar a formar parte de los equipos de trabajadores de las nuevas naves industriales se encontraban no tanto «ante su propia subjetividad individual», sino ante una cantidad variable de alternativas de trabajo entre las que tenían que «elegir». Los individuos liberados del mercado limitado que sólo les ofrecía un número muy escaso de bienes específicos se encontraban ante mercados pletóricos crecientes, entre cuyos bienes tenían que elegir en cuanto tuvieran los medios dinerarios imprescindibles: para ello se asociaban, se sindicaban, con el fin de obtener, sobre todo, incrementos en sus salarios o reducción en sus jornadas laborales de trabajo. Por aquí se canalizaban sus deseos de libertad.

La verdadera «libertad de elección» habría, por tanto, que ponerla en la «libertad de especificación», *libertad para* elegir las diferentes alternativas que ofrecía el mercado. Salirse de todas ellas, es decir, inhibirse del mercado, decir no, era tanto como hacer una huelga de hambre total, como escaparse del sistema de alternativas en función de las cuales se definían los sujetos operatorios coordenados, es decir, suicidarse. Una sociedad democrática se presentaba, por tanto, tanto más desarrollada cuanto mejor tuviera definidas las alternativas elegibles (las «opciones») así como los tipos de conducta más pertinentes ante ellas (incluyendo los «tipos delictivos»).

La ampliación del sufragio universal en las sociedades desarrolladas, premisa imprescindible para la consolidación de las sociedades democráticas, fue un proceso estrictamente correlativo al proceso de ampliación de los mercados pletóricos, y con ellos, de la ampliación del «cuerpo de compradores solventes», es decir, del incremento de la demanda eficaz (y no sólo de la demanda intencional). Ampliaciones que debían desbordar muy pronto las fronteras nacionales. Son estas ampliaciones, progresivas y acumulativas, de los mercados pletóricos y de los compradores solventes las que conducían y conformaban la constitución y consolidación de las sociedades democráticas, mediante el desarrollo de la libertad objetiva de los ciudadanos, compradores, consumidores, usuarios o electores.

La ampliación encontró la posibilidad de un desarrollo sobre bases sólidas cuando, en los años de la Segunda Guerra Mundial, comenzó a tomar cuerpo, como proyecto político (Plan Beveridge), la Idea del Estado de bienestar, que había sido sugerida, sin duda (aunque esta observación no agrade al fundamentalismo capitalista), por la revolución soviética, en tanto se orientaba a conferir el pleno empleo, la seguridad social, la educación gratuita, etc., de los ciudadanos, si bien dentro del orden comunista. El Estado de bienestar aseguraba a los ciudadanos la satisfacción de las necesidades mínimas, y permitía la inundación de los mercados por bienes o trabajos con ofertas cada vez más abundantes.

Irá cristalizando así la Idea de un «Estado al servicio de los ciudadanos», es decir, de los consumidores capaces de elegir libremente. Una libertad de elección que habrá de aplicarse inmediatamente tanto a los *bienes basales,* es decir, a los bienes de mercado (incluyendo el «puesto de trabajo» como un bien susceptible de ser comprado por «mi fuerza de trabajo» o por «mi dinero»), como a los *bienes reticulares,* es decir, a los individuos cuyo trabajo público ha de ser también elegido (parlamentarios, gobernantes). Para lo cual también será necesaria la multiplicidad de ofertas, incluso la plétora, a veces, de candidatos o de partidos políticos. Es imprescindible,

sobre todo, la *libertad de* respecto del partido único (el partido único de los regímenes fascistas o comunistas).

Se suscita, sin embargo, una y otra vez, la cuestión filosófica de hasta qué punto cabe admitir el concepto de una libertad subjetiva (o libre arbitrio) en el acto de elección de los bienes del mercado pletórico, o de los candidatos de la oferta política, por parte de una demanda que está cada vez más mediatizada por los medios de comunicación y de propaganda, y especialmente, por la televisión. ¿Acaso la elección de los bienes de mercado no está determinada por esa propaganda que los medios hacen de un conjunto de bienes más que de otros? ¿Acaso la elección de los candidatos no está determinada por las campañas electorales, sobre todo en la época en la cual la televisión, también después de la Segunda Guerra Mundial, comenzó a actuar como un medio hegemónico? ¿Acaso puede decirse que hay más libertad subjetiva (o libre arbitrio) en las épocas de la democracia que en las épocas de la dictadura?

De otro modo: ¿qué significa la «mayor libertad» (negada terminantemente por los deterministas) propiciada por las sociedades democráticas? ¿No se trata más bien de esa «descomposición de la sociedad en individuos», de la que habló Marx en *La cuestión judía,* una descomposición que ya habría sido iniciada por la revolución burguesa? Y la crítica a este individualismo, ¿no significa la vuelta al organicismo que había propugnado De Bonald, en el que Marx habría también incurrido, según algunos dicen, con Lefort?

Por nuestra parte, se trata de llevar adelante la crítica no ya al individualismo, que (suponemos) no existe propiamente, sino a la ideología individualista, que define la libertad (y la libertad democrática) como la facultad «en virtud de la cual cada uno puede hacer lo que quiera con tal de que no interfiera en la libertad de los demás». Definición vulgar y superficial, porque supone que es posible siquiera que alguien pueda hacer algo «que no interfiera en la libertad de los demás», suposición muy dudosa incluso cuando sus actos son estrictamente privados, íntimos y, por decirlo así, clandestinos.

No nos parece que sea necesario, para explicar el «incremento de libertad» proporcionada por las sociedades democráticas, descender al análisis del «libre arbitrio» y entrar de lleno en polémica

con el determinismo. Y esto debido a que, incluso concediendo ad hóminem al determinista su negación de la libertad subjetiva o libre arbitrio en la elección de bienes o de candidatos, la libertad objetiva, como pueda serlo la libertad de mercado, o la libertad de elección de opciones políticas, *podría ser mantenida, incluso en función de un supuesto determinismo subjetivo.*

Sería preciso, para ello, entender la libertad objetiva como una Idea que se conforma a «escala de clases de conductas individuales» más que a «escala de conductas individuales», de modo parecido a como también entendemos la Idea de azar físico conformándose no tanto a escala de «trayectorias individuales» de cuerpos en movimiento, sino a escala de «clases de trayectorias individuales». Cuando arrojamos un montón de dados, las curvas de distribución normal de los tanteos son curvas de probabilidad (de azar), que algunos confunden con la libertad, y que nos indican la mayor probabilidad de la «moda»; pero el azar, en los dados, aparece a escala de clases de trayectorias, no a escala de cada dado individual, cuya trayectoria es rigurosamente determinista.

Pero lo que para los dados es el azar, para los ciudadanos de una democracia de mercado pletórico es la libertad. Aunque cada ciudadano estuviese determinado (por su idiosincrasia, más la propaganda, más la influencia de otras personas) a seleccionar, entre las múltiples ofertas, a un bien o a un candidato; es decir, aunque su elección no fuese un resultado de su «libre arbitrio» (madurado acaso en el «día de reflexión» anterior a las elecciones), sin embargo, sería suficiente, para hablar de libertad objetiva política o de mercado, que hubiese pluralidad de ofertas de bienes y de candidatos, así como pluralidad de especies de electores. Lo que importa, cuando hablamos de libertades democráticas objetivas, es que la composición entre las múltiples preferencias (sean libres, sean determinadas) de los electores, y las ofertas múltiples de bienes o candidatos, sean aleatorias a escala de clase (aunque sea determinista a escala individual). El carácter aleatorio de esta composición es, en todo caso, el que permite formar predicciones estadísticas electorales (o predicciones de demanda de bienes de mercado) a partir de los sondeos de opinión pertinentes. Esto no suprime la responsabilidad de los individuos; la responsabilidad seguirá recayendo sobre ellos, según la máxima tradicional, *societas delinquere non potest,* según la cual únicamente son responsables (imputables de tipos delictivos, por ejemplo) las personas individuales. (Por vía de ejemplo: el artículo 571 del Código Penal español de 1995 atribuye la responsabilidad penal a los miembros individuales de las bandas armadas, y no a estas bandas en cuanto entidades sociales o políticas; otro tanto se diría de la posibilidad de responsabilidad penal de un partido político, ilegalizado sin que sus dirigentes sean a la par procesados y encarcelados.)

Pero como sólo cabe reconocer la causalidad libre de un sujeto operatorio cuando podemos establecer la desconexión de su acción respecto de otras series causales en las que pudieran estar implicados otros sujetos («la sociedad»), a fin de evitar un *regressus ad infinitum,* se establecerá, incluso por los teóricos del Derecho Penal, un postulado de desconexión (llamado por ellos «principio de no regresión») que termina resolviéndose en la constitución de clases de individuos definibles por la posesión de las condiciones de «control de los medios y circunstancias» o «dominio del hecho» que el sujeto operatorio de esa clase debe tener para que los resultados de sus acciones propositivas orientadas, o de sus omisiones (en tanto impliquen una causalidad privativa y no meramente negativa), le sean imputables. Y como ningún sujeto puede controlar todos los factores que intervienen en su acción, será preciso reducir la posibilidad de una imputación objetiva a los casos en los cuales el sujeto pueda prever, «con la diligencia debida», las consecuencias de sus actos, a fin de evitar ocasiones delictivas imprudentes.

III. CRÍTICA

La democracia supone la libertad-de... respecto del régimen autocrático

¿Realmente podemos aceptar lo que Alicia expresa en este pensamiento, que la democracia ha traído a los hombres la libertad y la igualdad? Y su consecuencia inmediata: que tenemos que sentirnos

orgullosos, en términos absolutos, de llamarnos demócratas, o de considerarnos como tales.

Después del análisis que hemos llevado a cabo, por sumario que sea, tenemos que limitar enérgicamente las pretensiones de este pensamiento, que sólo mediante sobrentendidos metafísicos (acerca de la libertad y de la igualdad) y la confusión de cosas muy heterogéneas cree haber alcanzado una fórmula muy general tan sublime como simplista. Nadie pone en duda que el régimen democrático tiene que ver con la libertad y con la igualdad de los ciudadanos; pero en términos tan limitativos (respecto de las pretensiones metafísicas a las que nos referimos) que sólo coyunturalmente, o relativamente, estaría justificado que alguien se sintiera orgulloso al ser considerado como demócrata.

La democracia implica la libertad, es cierto, pero una libertad negativa, la libertad-de respecto de las ataduras o prisiones del Antiguo Régimen, o de otros regímenes autocráticos.

Ahora bien, la libertad-de, o libertad negativa, sólo comienza a cobrar importancia cuando ella da paso a una libertad-para (a una libertad positiva). Libertad-para que queda en realidad descartada cuando se declara el escepticismo o el relativismo acerca de este fin o para la libertad.

La libertad-para sólo tiene sentido positivo como expresión de un *poder* de la persona o grupo de personas libres. La libertad-de, meramente negativa, es sólo una expectativa de la auténtica libertad orientada a la «edificación», construcción o creación de obras o acciones valiosas. Y puede dudarse en general que quien ha conseguido una libertad-de respecto de algo haya alcanzado por eso mismo la libertad-para (Lenin preguntó a un idealista de la libertad, español por cierto, que confundía la libertad negativa y la positiva: «¿Libertad para qué?»; y en otra ocasión: «¿Para qué querrá ése la libertad de pensamiento?»).

Pero la democracia parlamentaria sólo puede ofrecer a los ciudadanos una libertad negativa, una libertad-de respecto de la autocracia, de la dictadura o de la tiranía. Libertad que será, y con buenos motivos, exaltada y apreciada por todos aquellos que estaban entre rejas, en el exilio, o sometidos a los rígidos controles y censuras propios de un régimen autocrático.

Una vez que estas ataduras o controles ya han cesado, con la consolidación de la democracia, la libertad ha de comenzar a entenderse en su sentido positivo. Continuar exaltando la libertad democrática, y enorgullecerse de ella por el recuerdo del Antiguo Régimen, o de modernos regímenes autocráticos, sean fascistas, sean comunistas, sería tanto como exaltarnos y enorgullecernos como hombres, porque hemos logrado liberar nuestras extremidades anteriores de las servidumbres que ellas tenían hace dos o tres millones de años de las funciones de locomoción.

El *Homo sapiens* tiene las manos libres, de acuerdo. Pero ¿para qué?

Más aún. Hay que pensar que aquellos demócratas que parecen necesitar, para sentirse libres, estar, mediante el ejercicio de su memoria histórica, mirando al pasado en el que eran siervos, no han logrado alcanzar todavía su libertad positiva; hay que pensar que no saben cómo desarrollar su libertad política, que carecen de «proyectos creadores» y que se consuelan comparándose con la época en la que ellos o sus padres estaban entre rejas o en el exilio, en la «época de la dictadura».

La libertad positiva (libertad-para) y la democracia

Circunscribiéndonos al terreno de las libertades políticas positivas: ¿qué significa la democracia parlamentaria para el incremento de la libertad positiva (es decir, del poder político) de los ciudadanos?

Puede significar cosas muy diversas, según tipos y circunstancias de esa democracia. Nos atendremos a la democracia parlamentaria de partidos, con listas cerradas y bloqueadas. ¿Cuáles son los límites del poder (de la libertad positiva) de cada ciudadano en estas democracias?

Muy pequeño, sin duda, porque el individuo-elector depende de las cúpulas de los partidos y de la eventualidad de que un partido político determinado se haga con el poder, sin perjuicio de su falta de proyectos o de sus proyectos puramente utópicos y, por decirlo así, frívolos. Sin embargo, puede lograr obtener la mayoría, mediante ingeniería de alianzas parlamentarias, y mantenerse democráticamente y de modo indefinido en el poder. La contribución de cada

ciudadano representa tan sólo una parte alícuota o alícuanta muy pequeña del poder político representado por la soberanía de la Nación política de la que forma parte.

En efecto, los programas y planes le han sido propuestos al individuo elector por las cúpulas del partido al que vota. Muy pocos ciudadanos han podido influir en la formación de los planes y programas de los partidos, con sus opiniones en debates de base, o en los medios de comunicación, o por medio de libros o de conferencias, en estas decisiones. El cauce específico a través del cual el ciudadano ejerce su poder es el cauce del voto, para elegir a los representantes que en su momento harán las leyes. Ahora bien, el voto individual tiene, en unas elecciones parlamentarias, un peso estadístico minúsculo; tanto es así que su voto individual, en el caso de que se retirase del conjunto, sólo afectaría al resultado final en una parte alícuota millonésima. Supongamos que el voto individual tiene un alto grado de libertad negativa, o libertad-de; y es mucho suponer, puesto que la mayor parte de los votantes ni siquiera pueden conocer, porque no pueden enterarse a fondo, los planes y programas propuestos por el partido al que votan, ni tampoco conocen a los candidatos que van a representarlos, ni menos aún la pureza de sus representantes en el ejercicio de sus funciones (que no están exentos de la corrupción o de la negligencia). Es decir, la libertad-de de los electores está determinada por motivos muy precisos, por presiones sociales, fobias o filias incontroladas, y principalmente por la lealtad, si la hay, a su propio partido (decía Gladstone: «Me han convencido en muchos discursos, pero jamás he votado contra mi partido, porque soy un caballero y no un villano»). Y esto sin contar con la masa de los cientos de miles, hasta los millones, de indecisos que inclinan su voto a uno u otro partido por motivos aleatorios.

Sin embargo, el hecho de emitir el voto libremente (individualmente, tras el día de reflexión), con libertad negativa, y de comprobar como en el escrutinio resultan elegidos unos candidatos, da lugar, sobre todo a quienes los eligieron, a la *ilusión democrática*, que no es otra cosa sino la transformación de la libertad negativa del elector en la apariencia de una libertad-para o libertad positiva, como si la mayoría fuera una entidad con capacidad de elegir cuando sólo

es la resultante aleatoria de una composición sintética de votos teóricamente independientes unos de otros.

Límites estructurales de la libertad positiva del elector democrático

Pero su libertad positiva, su libertad-para en el terreno político, es todavía menor. Su voto ha de acumularse como parte alícuota millonésima a otros millones de votos, y esto tanto si las elecciones se hacen cada cuatro o seis años, como si se hicieran cada día, en ese «plebiscito cotidiano» que internet habría ya hecho técnicamente posible. La acumulación mayoritaria de esos millones de votos, aleatoriamente reunidos (si verdaderamente cada voto era individual, tras la reflexión), en modo alguno expresaría una voluntad general. En las democracias parlamentarias, con listas cerradas y bloqueadas, precisamente esta supuesta voluntad general está *partida* —y eso sin contar con la abstención, o el voto en blanco— por diferentes partidos en discordia o desacuerdo. Que no excluye un consenso de segundo orden a efectos de acotar las reglas del juego, a fin de asegurar la recurrencia del proceso democrático aleatorio.

Pero hay algo más: el peso o poder (su libertad-para) de cada voto libre individual se ve mermado, por no decir desviado por completo, de su orientación originaria, cuando las minorías forman coaliciones no previstas, pero capaces de alcanzar la mayoría suficiente o absoluta para gobernar. El supuesto poder soberano emanado del cuerpo electoral pasará a ser asumido por una asamblea de representantes que se apropia, mediante coaliciones no previstas en el momento de la elección, de la titularidad de la soberanía nacional. Cada partido o cada coalición de partidos inician así una dialéctica interna orientada principalmente, si no exclusivamente, a mantener su poder y desacreditar al adversario. Los debates parlamentarios, que teóricamente tienen como objeto depurar, mediante el diálogo, los proyectos, planes y programas sobre el gobierno de la Nación, en cuanto a su pertinencia práctica o a su verdad, se convierten en procesos orientados a aniquilar al adversario, y esto tanto si el deba-

te transcurre dentro de las normas de la cortesía parlamentaria como si se lleva a cabo con gritos o insultos. En asuntos importantes ni un milímetro retrocede cada grupo de sus posiciones iniciales. A lo sumo, los partidos de la oposición sólo logran algunas enmiendas de menor cuantía en asuntos secundarios.

Más aún: el «peso millonésimo» que podría atribuirse al voto de los ciudadanos que forman parte de un cuerpo electoral de millones de electores se verá reducido notablemente cuando el Parlamento, como representante de la soberanía nacional, decida parcelar el ámbito de sus poderes blindando a territorios importantes del Estado o excluyéndolo de la jurisdicción inicial, lo que ocurre, en la España de nuestros días, con la remodelación de tantos «Estatutos de Autonomía». Desde el momento en el cual el voto de un elector español, por millonésimo que sea su poder, pierde la posibilidad, por Estatuto, de tener influencia en la legislación y administración (especialmente tributaria) de importantes «territorios autónomos», su peso disminuirá hasta los límites de la «desgravitación». También el voto del ciudadano español disminuye notablemente en poder, por tanto en libertad-para, cuando, en vez de tener la posibilidad de intervenir a través de los representantes de su partido, o incluso a través de un referéndum sobre un plan hidrológico nacional en el que se haya decidido sobre el trasvase de un río como el Ebro, pierde esta posibilidad porque esta decisión se reserva a una o dos comunidades, aunque el río no se contenga en ninguna de ellas, ni en las dos.

La libertad positiva, el poder del ciudadano en una democracia repartida en comunidades autónomas, con estatutos blindados y bloqueados respecto de las demás comunidades y del cuerpo electoral de la Nación, será todavía menor en la práctica que la que podría corresponderle en la época de la dictadura.

La democracia y la igualdad. Tributación y confiscación

Tampoco la democracia implica un incremento de la igualdad social, por muchos aditamentos «sociales y económicos» que reciba, porque estadísticamente nunca podremos rebasar el límite a partir del

cual puede llegar a ponerse en peligro la base misma de la libertad democrática, propia de las democracias parlamentarias, a saber, el mercado libre pletórico (evitando la recaída en la autocracia propia de los mercados de planificación central).

Pero el mercado libre se funda en el principio del reconocimiento de la desigualdad económica entre los consumidores y entre los productores, y por tanto, en el reconocimiento de la posibilidad de que el libre mercado antimonopolista pueda seleccionar a los vendedores y a los compradores según rangos y jerarquías diferentes, dado que la pertenencia a un rango económico más elevado es el único criterio para medir la validez, fuerza y poder de un vendedor (de trigo, de acero, de arte, de espectáculos, de libros...). El «Estado democrático social y de derecho» no tiene otra vía, para atemperar las desigualdades propias de la democracia política, que recurrir a una política tributaria que permita una redistribución de la renta nacional, lo que comporta la transferencia de una parte de las ganancias privadas (que tienen legitimidad en un mercado libre) al tesoro público. La democracia política, cuando recurre a una política de confiscación, en la práctica, aunque llame a esa política «metodología de la democracia social», se convierte en una dictadura virtual, porque nadie puede fijar a priori los límites de la tributación.

Las contradicciones que plantea la tributación en la sociedad democrática tienen que ver con la distinción misma entre lo *público* y lo *privado*, entre el *ciudadano*, como miembro de la sociedad política (a la que se incorpora sobre todo a través de su derecho al voto), y el *hombre*, como miembro de la sociedad civil que cultiva sus negocios «privados» y que sólo se yuxtapone a aquel a través del *deber* de la tributación, y ello gracias a constituciones que incorporan al *Estado de derecho constitucional*, por mera yuxtaposición, las exigencias de un *Estado social de derecho*. Un Estado social de derecho que procede, además, de fuentes no democráticas, concretamente de la Unión Soviética (o, en España, de las leyes sobre la Seguridad Social, las vacaciones pagadas, etc., de la época de la dictadura franquista). Ella (la Unión Soviética) fue la principal inspiradora del *New deal* de los años treinta o del *plan Beveridge* de los años cuarenta, y aun de la misma teoría del Estado de bienestar.

El panjuridicismo propio del «Estado constitucional de derecho democrático y social» propenderá a reformular, en términos jurídicos, incluso los componentes sociales, y, sobre todo políticos, que están explícitos o implícitos en los procesos de tributación. Y esta pretensión encuentra un camino directo abierto gracias al desarrollo de la doctrina del llamado «Estado pleno de derecho», y del reconocimiento de esa doctrina como norma constitucional-política de muchos Estados concretos. Las leyes tributarias dejarán de ser entonces consideradas como normas singulares y aun excepcionales, dentro del cuerpo legal. Se postulará que en un Estado de derecho la Ley tributaria habrá de entenderse como una norma jurídica equiparable a las demás normas del ordenamiento jurídico (equiparación que, por cierto, y antes de la formulación explícita de esta teoría, encontramos ya prefigurada en el libro V, capítulo 3, artículo 13, *De legibus,* de Francisco Suárez).

Esta equiparación determinará una reconceptualización de los diversos tipos de tributos que llevará a separar a los *impuestos* de las *tasas y tributos especiales* (y, por supuesto, también de las *exacciones parafiscales*) a efectos de considerar sólo a aquéllos (en tanto dependen de normas legales en su sentido pleno, y no de decretos leyes o de disposiciones de menor rango) y a considerar a los *impuestos* (directos o indirectos, pero sobre todo a los indirectos) como los «auténticos tributos». Más aún, el panjuridicismo, aplicado al campo tributario, llegará a inspirar la definición, conceptualmente jurídica, del tributo no tanto como una relación de poder establecida entre el «sujeto pasivo» y la autoridad tributaria (que, según Suárez, todavía seguía siendo el emperador, o el monarca en funciones de tal), sino como una relación estrictamente jurídica, a saber, como una *obligación* que vincula a los llamados «sujeto pasivo» y «sujeto activo» del tributo. Una relación sometida, por tanto, a los tribunales de justicia, ordinarios, Supremo y de Garantías Constitucionales.

La equiparación no se apoya únicamente, sin embargo, en la circunstancia de que tanto el *Ente público* —expresión cuyo cuño metafísico difícilmente puede ser superado por ningún escolástico— a través de los abogados del Estado, como los «sujetos pasivos», puedan dirimir sus conflictos ante los tribunales, sino también en la premisa

de que las democracias parlamentarias atribuyen el poder legislativo al Parlamento, en cuanto representantes del pueblo; por lo cual, en consecuencia, una norma tributaria ya no tendrá que interpretarse en el contexto de una relación de poder «externo» con el sujeto pasivo, sino en el contexto de una relación del pueblo consigo mismo.

La dialéctica (o contradicción) del tributo, en su esencia más abstracta, podría formularse de este modo: el tributo presupone la propiedad privada, porque sólo puede tributar el propietario de bienes raíces, de bienes muebles o de bienes indeterminados, expresados en papel moneda, es decir, en la terminología jurídica pertinente, el sujeto del *hecho imponible;* pero, al mismo tiempo, pone en tela de juicio (y desde luego, limita y recorta en la práctica) el mismo núcleo de la propiedad privada, gracias al cual la institución del tributo existe y puede seguir existiendo.

Podría argumentarse que el tributo no limita la propiedad privada, sino la apariencia de esta propiedad, lo que el propietario cree advertir respecto de aquellas partes vinculadas a su propiedad y que no le pertenecen precisamente porque tiene que tributarlas. La propiedad fenoménica (que podríamos visualizar en el montón de trigo acumulado por el agricultor con el trabajo de sus manos) será sólo una apariencia, porque su propiedad esencial habrá de ir referida a aquella parte del montón que permanezca después de retirado el diezmo. Pero ¿cómo separar la línea divisoria entre el *fenómeno* y la *esencia* en estos casos?

No parece que sea posible trazar una línea fronteriza interna, sino, a lo sumo, una línea arbitrariamente *impuesta* desde el exterior: la décima parte está dada en continuidad con las otras partes del montón de trigo; al igual que retiramos la décima parte de ese montón de nuestro ejemplo, podríamos retirar dos tercios o cuatro quintos, y, en el límite, el montón íntegro. Con ello, la tributación se transformaría en confiscación.

En cualquier caso, el tributo, establecido sobre la propiedad de un propietario, constituye claramente un índice de la dependencia que la propiedad entera tiene respecto de la propiedad residual. La propiedad le ha sido entregada al propietario dentro de la sociedad política, como una participación de una propiedad política global. La

ley tributaria, a la vez que compromete la propiedad individual, confirma la desigualdad de los tributantes y, por tanto, «legitima» esa desigualdad, según el principio de que «quien más tiene más da». De donde cabrá concluir: «Cuanto más tributo, mayor rango de propietario se me reconoce».

La frontera entre la parte segregada por el tributo y la parte que permanece para el propietario es de «geometría variable». En el límite, el tributo se convertirá en confiscación. Son dos figuras jurídicas diferentes pero que, como ocurre con las figuras de la circunferencia o de la elipse, se mantienen en la perspectiva de la transformabilidad de la una en la otra: el tributo es una confiscación limitada, así como la confiscación es un tributo ilimitado. Los límites entre tributación y confiscación aparecen claros en el papel del derecho tributario concreto; pero en la realidad de la vida «civil» la confiscación ronda siempre a la tributación, y toda tributación tiene un punto de intersección con la tributación.

Ésta es la dialéctica de la historia del tributo, y especialmente del tributo en las sociedades democráticas, que reconocen como fundamento del sistema la propiedad individual, a la vez que dejan claro que ésta está determinada por el Estado.

FINAL

Si nos atenemos a los argumentos que preceden, nos vemos obligados a concluir que el pensamiento Alicia, cuando exalta a la democracia como el destino gozoso que los hombres ya han comenzado a alcanzar en el curso de su progreso indefinido hacia la libertad y la igualdad, se mantiene en el terreno abstracto y confuso de la ilusión propia del más indocto simplicismo.

No sólo es pura metafísica esa idea del «progreso global de la humanidad», como perspectiva para exaltar gozosamente el «orgullo democrático»; ante todo, porque el progreso global es un contrasentido. Como tampoco cabe atribuir a la democracia política la condición de «desencadenante» de las fuerzas creadoras de la libertad. La democracia política abre la puerta de la libertad negativa respecto

de la autocracia; pero esas «fuerzas de la libertad creadora» no han tenido que esperar a la democracia política para desatarse. Las fuerzas creadoras del arte y de la tecnología de los griegos y de los romanos se desataron en un régimen aristocrático y esclavista (que sólo formalmente se llamó a veces democracia); la revolución científica e industrial, que dio origen a la ideología del progreso, fue propiciada por la autocracia del Antiguo Régimen, o por una «democracia burguesa» puramente formal.

Pero todo esto no significa, como algunos pensadores Alicia estarán ya sospechando, que estamos devaluando o menospreciando la democracia política, o incluso «sugiriendo la conveniencia» de un retorno a la autocracia. Lo que estamos intentando insinuar es la conveniencia de la liquidación de estas ideas sublimes sobre la democracia que la «clase política» suele alimentar como modo de propia exaltación; lo que estamos intentando es sugerir la necesidad de limitar las pretensiones de esa clase política, en el conjunto del curso de las sociedades modernas.

Se trata, en el fondo, de concebir al régimen democrático como un estadio histórico social al que han llegado determinadas sociedades, pero no como efecto de una «inspiración gloriosa y heroica» de su voluntad de libertad, sino como efecto determinado, como resultante necesario de un «polígono de fuerzas» de complejidad muy grande. Por ello, sentir con orgullo, como «propia» («nuestra»), la democracia o la condición democrática es tanto como creer en la ilusión de que «somos nosotros por nuestra voluntad» quienes nos hemos dado unas «reglas de juego» que podrán variarse si se quiere, a merced de la «cintura política» de cada grupo o partido.

No se trata de un juego, y los pases o alternativas que puedan ser propiciadas por «la cintura del toreador» sólo benefician a un grupo, pero son insignificantes en el curso global de la sociedad.

Acéptese la democracia y procúrese mejorarla, a la manera como aceptábamos el sistema de ferrocarriles con locomotoras de vapor, con todos sus inconvenientes, pero sin por ello tener que sentirnos orgullosos (¿ante quién?) del progreso que aquel sistema implicaba. ¿Cómo puede alguien «sentirse orgulloso» de una democracia realmente existente en la cual los partidos políticos enfrentados (y

que, por tanto, no pueden representar cada uno al Pueblo) están empatados en las elecciones (aun suponiendo que los votos y los recuentos hayan sido correctos) y los resultados se deciden mediante la ficción de unas décimas de mayoría? La ficción mediante la cual las ventajas en decimales de un partido permiten transferir al Pueblo la victoria no puede enorgullecer a nadie. A lo sumo, podrá darle ocasión para meditar sobre los motivos por los cuales los electores deciden atenerse a la ficción, motivos que tampoco pueden considerarse causas de orgullo. Y la situación se agrava cuando en el cuerpo electoral, además de los grandes partidos, figuran también partidos minoritarios y aun minúsculos (contrapuestos entre sí y con los grandes partidos) pero dispuestos a formar coaliciones capaces de alcanzar una mayoría parlamentaria frente al gran partido de la oposición.

¿Cómo puede decirse ahora con orgullo que la soberanía popular se encuentra representada en el Parlamento? Y, sin embargo, es ahora cuando, cínicamente, esa mayoría de coalición establece como dogma el principio según el cual es el Parlamento el lugar en el que se manifiesta la soberanía del Pueblo. Como si la representación partidista parlamentaria pudiese agotar esa soberanía popular (¿cómo justificar en tal caso las huelgas autorizadas al margen del Parlamento, las manifestaciones en las calles contra proyectos de ley, y aun la expresión de opiniones en los medios de comunicación, es decir, fuera de las urnas?).

Y este «fraude democrático» es reconocido, a veces, aunque de un modo retórico que sorprende por su cinismo. Se le pregunta a un ministro socialista (el señor Montilla, pero podría haber sido cualquier otro del equipo) si en su estrategia electoral tiene en cuenta las posibilidades de coalición con los «partidos menores» y responde: «Por respeto a los electores, yo sólo puedo tener en cuenta, en mi campaña electoral, a los electores que quieran aceptar mi programa». Pero el ministro no descarta que, una vez hecho el escrutinio, busque las coaliciones que le permitan una mayoría parlamentaria suficiente (puesto que no espera obtener una mayoría simple de votos). ¿Dónde queda el «respeto» que retóricamente decía tener Montilla ante el electorado? ¿No constituye una «falta de respeto» mucho más

grave a este electorado el buscar coaliciones después de haberse producido la diversificación de los electores, y a veces en direcciones contradictorias (unas veces en dirección separatista, otras federalista, otras centralista)? ¿Cómo pueden sentirse orgullosos de su condición de demócratas quienes practican, aceptan o toleran esos fraudes electorales u otros similares?

¿Y cómo puede sentirse orgulloso de una democracia que, como la española de 2005, aceptó la ley de matrimonios homosexuales (con sus asombrosos corolarios: progenitor A y progenitor B)? Ni siquiera el partido de la oposición, el PP, que votó contra la ley, tuvo la valentía de romper las formalidades democráticas en esta ocasión, retirándose del Parlamento, para dejar de hacerse cómplice con la ley «por respeto a las decisiones de la mayoría parlamentaria». Sin entrar en la aberración implícita en el concepto de «matrimonios homosexuales» —aberración que se hubiera evitado dando un estatuto específico a las parejas homosexuales que lo deseasen—, lo que nos interesa subrayar aquí es la incoherencia y sinsentido de un «orgullo democrático» ante situaciones en las que un Pueblo que mayoritariamente asume las normas del matrimonio romano (y luego cristiano) deja pasar, sin embargo, una ley que mina la estructura misma de nuestra sociedad de familias; un Pueblo que, si tuviera un orgullo democrático auténtico, debiera haberse plantado ante un gobierno formado por un atajo de ideólogos indoctos e irresponsables, que deciden, en nombre de un progresismo que les da miles y miles de votos, destruir las bases de una sociedad milenaria y plantear más problemas para el futuro de los que puede resolver en el presente inmediato.

Por ello, hay que rechazar la tendencia creciente a juzgar, positiva o negativamente, en nombre de la democracia, sobre asuntos que no tienen que ver directamente con ella. Como si la democracia fuese la fuente de todos los valores y el valladar contra todos los contravalores. «La democracia no puede tolerar el terrorismo», pero ¿acaso la aristocracia o la autocracia lo toleraban? La orquesta, la escuela, el ejército y hasta el fútbol progresarán decididamente si asumen la forma de una organización democrática (de una orquesta democrática, de una escuela democrática, de un ejército demo-

crático, de un fútbol democrático). Todas estas conclusiones «democráticas» son sinsentidos de un pensamiento Alicia que confunde todo con la brocha gorda y demagógica de la «libertad y de la igualdad democráticas».

¿Qué tipo de libertad-de respecto de Julio II necesitó Miguel Ángel para crear la Capilla Sixtina?

Capítulo 11

SOBRE EL HUMANISMO

Piensa Alicia: «El humanismo es la única ideología decente que puede tomarse como fundamento para ordenar la convivencia humana en el mundo globalizado del siglo XXI».

I. PARÁFRASIS

Todos los «valores decentes» proceden del hombre y terminan desembocando en él

Suponemos a una Alicia de nuestros días que vive en un mundo crispado por los asesinatos, los secuestros, las guerras, los latrocinios, las estafas, las quiebras, el hambre, la inmigración degradante; en un mundo que busca regirse por principios, pero tales que éstos resultan ser contrapuestos entre sí, y no sólo en diferentes sociedades, sino en una misma sociedad: los principios del cristianismo católico, los principios del cristianismo protestante, en sus diferentes corrientes, la Teología de la Liberación, el islamismo, el comunismo, el socialismo, el liberalismo, el nihilismo...

Suponemos a una Alicia de nuestros días que asiste a los procesos de globalización de los que todo el mundo habla, y que con la mejor buena voluntad desea un mundo globalizado más decente (pacífico, justo, libre, solidario...). Alicia busca, por tanto, un principio capaz de regir universalmente las conductas de los hombres; un principio que tuviera que ser aceptado por todos los hombres, cual-

quiera que fuera su nacionalidad, su raza, su religión, sus opiniones políticas...

¿Y cómo no ver, en el espejo de este mundo globalizado, que todos aquellos individuos o grupos que se agitan, compiten, se traicionan, discuten, practican la calidad o ponen bombas son hombres? Acaso lo primero que advertimos, cuando miramos a todos esos individuos o grupos proyectados en el espejo de la globalización, es precisamente que todos esos individuos o grupos son hombres, que todos (salvo alguna excepción) tienen cinco dedos en las manos, y que todos tienen bocas para hablar. Nada más simple o más sencillo de advertir: es decir, que el común denominador de todos ellos es su condición de hombres.

En consecuencia, Alicia concluirá, en su ingenua simplicidad, como si fuese de una evidencia axiomática: «Luego si todos los que se agitan en este mundo con intereses e ideas opuestas y aun incompatibles son seres humanos, y suponemos que estos seres humanos desean para ellos y para sus hijos seguir siéndolo, la única solución posible será apoyarse en la propia condición humana en lo que tiene de valor común a todos para, desde ella, planear una convivencia "decente" en paz, en libertad y en solidaridad, en el inmediato futuro de la humanidad globalizada».

Es decir, no necesitaremos acudir a principios que, aunque sean muy respetables, desborden el horizonte de nuestra condición humana. Por ejemplo, no hará falta acudir a revelaciones místicas o a dogmas religiosos sobrenaturales (judíos, cristianos, musulmanes, hindúes) que puedan alejarse mucho de las realidades inmanentes del presente. Conocemos los conflictos a los que aquellos designios dieron lugar en el pasado, y podemos pensar en los que puedan darse en el futuro. Ni hará falta acudir a principios naturales, cósmicos o zoológicos, también muy lejanos al hombre, además de inciertos. Lo único que se necesita, desde el punto de vista práctico de la coexistencia humana en el mundo globalizado, es acudir simplemente al hombre, a la condición humana, como fuente de todos los valores decentes comunes a los hombres: «El hombre es el principio de todos los valores y su destino final». Éste es el principio del humanismo, tal como Alicia lo entiende.

¿Qué otra cosa es el humanismo, sino la simple evidencia de que los valores comunes a los que hay que plegarse sólo pueden brotar

de los seres humanos que desean seguir coexistiendo en el futuro en el mundo globalizado, al margen de su raza, religión, lengua, sexo...? ¿Acaso este humanismo no es el mismo que inspiró la Declaración Universal de los Derechos Humanos que, inmediatamente después de acabada la Segunda Guerra Mundial, promulgó en 1948 la Asamblea General de las Naciones Unidas?

Humanismo y pacifismo

La urgencia de apelar otra vez al humanismo (en los principios del tercer milenio, a más de medio siglo del final de la Segunda Guerra Mundial, pero también al final de la división del mundo en bloques, como consecuencia de la caída de la Unión Soviética) está exigida, en España desde luego, por la situación a que ella fue llevada tras la masacre del 11-M, «ejecutada» probablemente (no planeada) por unos islamistas, y justificada, al tratar de explicarla, como reacción a las agresiones que Estados Unidos y Gran Bretaña, secundadas por el gobierno de Aznar, infringieron al islam, a través del Irak.

La guerra del Irak manifestaba con toda urgencia la necesidad de poner en práctica los principios del humanismo, el pacifismo práctico, el «No a la Guerra», la vuelta inmediata a casa de las tropas españolas, llevadas al Irak «para matar o para ser muertos». El pacifismo se revelaba como el más perentorio requisito del humanismo, porque el humanismo desea, ante todo, la perpetuación de la vida de tantos seres humanos que estaban siendo sacrificados en una guerra injusta. ¿Y acaso no lo son todas las guerras?

Esta evidencia luminosa, la evidencia de la conexión entre el pacifismo y el humanismo, que muy poco después (tras el 11-M de 2004) daría la victoria al partido que había encabezado las protestas contra la guerra del Irak, es la que movió a miles y millones de Alicias de ambos sexos (podríamos decir, para ajustarnos a la terminología de la España de hoy, a Alicias A y a Alicias B) a atravesar el espejo, y desde el otro lado, es decir, desde el futuro virtual de una humanidad globalizada en coexistencia pacífica, manifestarse una y otra vez por la paz, gritando un No incondicional a la guerra.

Así es como fue creándose un síndrome de pacifismo fundamentalista (un SPF) que agitó a muchedumbres no sólo en España, sino en casi todo el mundo. Este síndrome se alimentaba ideológicamente de un humanismo vivido en sus términos más puros, simples y elementales.

El pacifismo como «falsa conciencia»

Ahora bien: tenemos que añadir a este diagnóstico que la evidencia de las Alicias, de las A o de las B, «concienciadas» por el pacifismo humanista que pedía o pide incondicionalmente el no a la guerra, es una falsa conciencia. Y tanto más falsa cuanto más luminosa y perentoria apareciera o fuera sentida. (Tanto más falsa era la ilusión luminosa de quienes durante siglos y siglos creían ver al Sol como un astro que giraba eternamente, junto a los otros planetas, alrededor de la Tierra.)

Y si decimos que la evidencia luminosa de la conexión por identidad entre el humanismo y el pacifismo es una evidencia ilusoria, una falsa conciencia, es debido a que suponemos que esa conexión de identidad no se establece entre una idea previa de humanismo y una exigencia perentoria de pacifismo. Se establece entre una exigencia perentoria de pacifismo y una idea de humanismo habilitada de forma que incluya, precisamente ad hoc, a este pacifismo.

La evidencia axiomática es sólo, por tanto, la evidencia propia de un círculo vicioso o de una petición de principio. El humanismo que se nos manifiesta de modo tan radical, como principio urgente, perentorio y luminoso, en el momento de pedir la paz incondicional, es precisamente y simplemente el humanismo pacifista. Pero con esto el humanismo inmerso en las propuestas de los pacifistas incondicionales, de quienes se manifestaron hace dos o tres años en España y en Europa, es la evidencia de quienes no veían más allá de sus narices. Unas narices que olfateaban acuciosamente el perfume del armisticio, y lo confundían con el perfume del humanismo.

Pero este diagnóstico necesita un análisis algo más cuidadoso, un análisis por lo menos capaz de romper el simplismo Alicia de las evidencias axiomáticas que establecen la identidad entre el pacifismo y humanismo.

Las cosas no son tan simples, son mucho más complejas. Y sólo se contentará con lo simple aquel que prefiera «creer a juzgar». Pero éstos son los más. Séneca ya lo había observado: *Unusquisque mavult credere quam iudicare* («la gente suele preferir creer a juzgar»).

II. ANÁLISIS

«El hombre es la medida de todas las cosas»

En cuanto al término «humanismo», es muy probable que Alicia no advierta siquiera a cuenta de qué tendríamos que hacer un análisis de la idea de humanismo, como si se tratase de algo que no es evidente por sí mismo, desde un punto de vista práctico. Acaso la Alicia de hoy (que ha tenido ocasión de leer cosas como *El mundo de Sofía*) incluso podría también haber leído un párrafo de Arnold Gehlen en el que se dice: «Hasta ahora hemos intentado conocer al hombre desde Dios o desde la Naturaleza; pero ¿por qué no decidirnos a comenzar a entender al hombre desde sí mismo?». «¿Y no es esto precisamente lo que propugna el humanismo?», piensa Alicia.

Por tanto, añadirá Alicia: si todos los que desean que los hombres sigan coexistiendo como hombres son ya hombres, y no pueden dejar de serlo, ¿cómo es posible decir siquiera que el humanismo es una idea oscura y confusa, que necesita análisis? El humanismo es una idea tan clara y distinta como pueda serlo la idea de hombre, como idea práctica, como idea fuerza. Si esta idea se oscurece, no será por su culpa, sino porque la asociamos o confundimos con otras ideas, como puedan serlo las ideas de los dioses, o las ideas de los animales; de esos dioses que viven en el Cielo, que han creado a los hombres juntamente con los demonios o los genios malignos, y que han permitido que los hombres nazcan con pecado original, o de esos animales que viven en la Tierra o en la Naturaleza.

Por eso, para recuperar la evidencia axiomática originaria, debemos comenzar retirando estas ideas adventicias que confunden y oscurecen, ya en su génesis, la Idea de hombre. Debemos dejar de considerar al hombre desde Dios, o desde la Naturaleza, desde los

ángeles o desde los animales. Debemos intentar comprender al hombre desde el hombre. Y Alicia, de la que sin duda podemos afirmar ya que ha leído *El mundo de Sofía*, dirá: «Y no soy la primera en recuperar esta visión humana, humanista, del hombre desde el hombre; no soy la primera: ya en tiempos de Platón, en la Atenas del siglo IV antes de Cristo, el célebre Protágoras acuñó una fórmula lapidaria, que muchos consideran como la primera formulación de la evidencia humanística: "El hombre —dijo Protágoras— es la medida de todas las cosas". Es decir, ni los dioses ni los animales son quiénes para decirnos algo sobre el hombre o sobre su destino. El hombre es el único viviente que puede decir al hombre lo que es, lo que puede ser y lo que quiere ser».

Y cuando el hombre comienza a contemplarse desde su propia humanidad, ¿qué es lo que ve? Aquí comienzan las dificultades, sencillamente porque el hombre, desde un punto de vista práctico, ético, político o moral, no es un concepto unívoco; en cuanto persona humana, es un concepto análogo, porque no hay sólo un tipo de persona humana, sino muchos tipos de personas humanas, y lo que es más grave, no sólo son distintas sino, contrapuestas.

Humanismo y personalismo

El humanismo, sin perjuicio de sus interpretaciones idealistas, hizo siempre referencia al hombre. Y el hombre, desde Linneo o Darwin, era siempre un género del Reino animal, con múltiples especies o bifurcaciones que no siempre podrían tomarse como modelo práctico, pese a la univocidad de su patrimonio genético. En todo caso, hombre seguía siendo un concepto zoológico, que se oponía al hombre como espíritu, o como sujeto de derechos.

Pero si se quiere evitar el espiritualismo explícito, acaso la única posibilidad sea elegir entre un término acreditado en la vida jurídica, y a la vez con suficiente tradición teológica y filosófica como para no excluir radicalmente los contenidos del llamado espiritualismo. Tal es el concepto de *persona humana*. De este modo, el humanismo podrá ser presentado por algunos como personalismo. El teólogo podrá seguir incorporando al hombre, pero en tanto que, por el espíritu, se convierte en persona. El jurista no tendrá que ir tan lejos. Le bastará partir in medias res de la persona humana. Pero el personalismo, así concebido, estaría llamado a heredar todas las marcas de su origen: el carácter unívoco de la persona en todos los hombres sería, simplemente, un reflejo del carácter unívoco del hombre como especie zoológica, según su patrimonio genético.

El personalismo vendría a implicar el postulado de reconocimiento de que todos los hombres son personas. Prácticamente, que hay que ver a cada hombre no en lo que tiene de animal, sino en lo que tiene de persona.

Obviamente, este modo de entender la persona (por el personalismo) es incompatible con el evolucionismo. En su fondo el personalismo presupone el creacionismo: Mounier reconocía explícitamente en la persona un principio espiritual que trascendía la naturaleza, y además suponía que la persona es una estructura ya acabada en su esencia. Pero desde una perspectiva evolucionista no es posible hablar de personalismo en el sentido de la escuela personalista. Si, desde un punto de vista biológico, un hombre no puede dejar de ser lo que es mientras siga existiendo, una persona humana puede perder su personalidad aunque siga existiendo como hombre. Así como pudo ser hombre (por ejemplo, el hombre de Neandertal) sin haber alcanzado todavía la condición de persona.

Así pues, ni el humanismo ni el personalismo pueden considerarse como referidos a figuras unívocas. A lo sumo, si se prefiere conservar los nombres, habría que hablar de un humanismo evolutivo y de un personalismo evolutivo.

III. CRÍTICA

El «hombre» no es una unidad originaria de medida de todas las cosas

Dada la variedad y heterogeneidad de las concepciones del humanismo y del personalismo que la historia de las ideas nos ha ido

ofreciendo (desde Protágoras a Terencio, desde Schiller hasta Sartre, etc.), nos parece que hay que concluir forzosamente que hablar de humanismo a secas, como principio, sin tener en cuenta las especificaciones según las cuales este término está inmediatamente determinado («humanismo aristocrático», «humanismo positivo», «humanismo socialista», «humanismo existencialista»), es una simplificación o una simplicidad característica del pensamiento Alicia.

La razón de que la idea de humanismo a secas no pueda tomarse como una plataforma o principio para ordenar la convivencia entre los hombres no es sólo una razón de cortesía dialógica: «Hay muchos modos de entender el humanismo y la cortesía mínima que hace posible un diálogo exige que al utilizar el término *humanismo* tengamos en cuenta las acepciones utilizadas por los posibles interlocutores. Lo que no ocurriría si procedemos como si la única acepción admisible del humanismo fuese la que nosotros proponemos».

Y no es sólo esta razón dialógica de cortesía, porque, aun reconociéndola en el plano que le corresponde, podríamos siempre saltar por encima de esta cortesía sin por ello incurrir en contradicción lógica. Si todas las acepciones de humanismo, salvo aquellas que asumimos, fueran erróneas o vacías, podríamos hablar de humanismo a secas, aun pecando de descortesía; si todas las teorías de la gravitación (la de Aristóteles, la de Bruno, la de Galileo, la de Newton, la de Lesage...), salvo la de Einstein, son consideradas, por consenso de la comunidad científica, erróneas o arcaicas, podríamos hablar de gravitación a secas, sin necesidad de hablar de «gravitación de Einstein». Aunque este modo de hablar envuelva una gran descortesía para los físicos aristotélicos o galileanos o newtonianos.

Pero esto no ocurriría con el humanismo. Porque incluso el humanismo a secas presupone ya el hombre, y el hombre, o la humanidad, no podría ser hoy admitido como si fuera una realidad previa, dada ya desde su principio, y no ya como mera especie zoológica, a partir de la cual el humanismo pudiera haber tomado una figura unívoca. Una figura moldeada sobre ese mismo hombre o humanidad, supuestamente real, en el momento en el cual esta figura se toma como prototipo. Por ejemplo, en el momento en el cual Giner de los Ríos («Los estudios de Facultad», 1870, *Obras completas,* págs. 156, 157) asumía «la función de formar al hombre en cuanto hombre, y no como médico, como arquitecto, como abogado...».

Y la razón de que no podamos tomar al hombre como prototipo axiomático del humanismo es que ese hombre, a secas, como hombre originario o canónico, no ha existido jamás. Hoy hay consenso entre los científicos: ese hombre de Rousseau se parece más al australopiteco que al hombre actual. No cabe, por tanto, referirse a un «hombre originario» susceptible de ser tomado como modelo de hombre en general. El llamado «canon de Policleto» es un modelo no ya de hombre en general, sino de hombre blanco (mediterráneo o, según otros, ario) y determinado según unos patrones culturales muy precisos (el Doríforo, con todo lo que ello implica en ceremonias, actitudes del cuerpo, etc.). El canon de Policleto nos remite no ya a una teoría ideológica del hombre o del humanismo, dada entre otras en un plano lógico-doxográfico, sino a una realidad cultural, entre otras, dada en un plano ontológico.

Son estas determinaciones ontológicas, diversas entre sí, aquellas que están presupuestas en cualquier propuesta del humanismo. Es decir, el humanismo no es una idea que pueda considerarse emanada de esa Idea superior de «hombre a secas», sino que, a lo sumo, emanaría de una línea de evolución cultural —institucional— determinada frente a otras en el plano ontológico (que incluye, desde luego, al plano lógico).

Y esto es lo que obliga a especificar de inmediato el término *humanismo* para que pueda alcanzar la condición de un concepto con un mínimo de significado, claro y distinto.

El círculo vicioso del humanismo: definir el humanismo por el hombre y el hombre por el humanismo

El círculo vicioso que consideramos constitutivo de una de las versiones más características del pensamiento Alicia lo hemos hecho consistir aquí en el mismo proceso según el cual nos es ofrecido como canon del humanismo un modelo de hombre previamente determinado según ese canon. El simplismo del pensamiento Alicia consistiría entonces en

hablar, por ejemplo, en nombre del hombre, del «humanismo aristocrático», o del «humanismo socialista», o del «humanismo cristiano», sin advertir que, en rigor, se está hablando, inadvertidamente en el mejor caso, en nombre de una organización socialista, o de un grupo aristocrático, o de una iglesia o de un partido político, que ideológicamente considera como patrón mismo normativo del hombre aquel que se ha moldeado en función de su organización, Iglesia o confesión.

La «inadvertencia» que ponemos en la génesis de este círculo vicioso o petición de principio tendría lugar principalmente cuando la identificación de los grupos con la ideología de su humanismo específico sea muy fuerte, incluso exclusiva, en virtud de motivos políticos o sociales precisos. Es el caso, por ejemplo, de la identificación de un cristiano de las cruzadas con el cristianismo como única forma decente de ser hombre. O la identificación del musulmán con la Yihad, o la identificación de la aristocracia de la corte de Urbino, en el siglo XVI, con el ideal humanístico de *El Cortesano* que dibujó Castiglione, como verdadero modelo de hombre.

Pero precisamente porque este modelo humanístico, este modelo de hombre, estaba a su vez moldeado sobre la aristocracia cortesana de Urbino. Por cierto, un ideal humanístico tallado en pleno «renacimiento», que no era en modo alguno un ideal pagano: se suponía, en efecto, que el cortesano había de ser un buen cristiano, pero no al modo rústico y analfabeto, sino al modo de un caballero que, además de saber escribir en su propia lengua, debe conocer el latín y el griego. Y además ha de ser músico, ha de saber tocar algún instrumento, y no ya tanto para deleitarse a sí mismo, como para poder entretener a los compañeros en una fiesta. El cortesano, como modelo humanístico, también ha de saber no sólo, desde luego, gobernar un caballo, sino dibujar y jugar a la pelota. Además debe saber «mantener el semblante tranquilo y sosegado, como un español». Es obvio que un hombre, para alcanzar este ideal humanístico del cortesano, necesita un patrimonio familiar considerable, necesita criados, palacios, caballerizas, ocio, buena crianza, que no cabe improvisar; es decir, el ideal humanístico del Renacimiento, en el modelo de Castiglione, es claramente el ideal de una élite social aristocrática muy definida históricamente.

El proceso de este círculo vicioso constitutivo del pensamiento Alicia sobre el humanismo no sólo se aprecia en la constitución de modelos o cánones complejos de humanismo especificado (por ejemplo, humanismo aristocrático, humanismo socialista, humanismo existencialista...), es decir, de aquellos modelos formados por la composición de diversas normas o valores del repertorio material de referencia. También se aprecia en la transformación de cada uno de los contenidos de ese repertorio material en valor humanístico, susceptible acaso de ser incorporado a diversos modelos complejos cuya incompatibilidad con otros no excluye la posibilidad de una intersección a través de valores elementales. Unos ejemplos esbozados:

1. Humanismo como «abolicionismo» (de la esclavitud). En nuestros días cabría hablar de un consenso generalizado sobre este punto. Las situaciones de esclavismo son incompatibles con el humanismo, decimos hoy, cualquiera que sea su especificación; y no cabrá considerar como plenamente humana a una sociedad que reconoce a la esclavitud entre sus instituciones, tanto si nos referimos a las sociedades del mundo antiguo (la esclavitud del Imperio Romano) como a las del mundo moderno (la esclavitud de los esclavos africanos llevados a América por barcos negreros como el *Henrietta Marie*) o el contemporáneo (el tráfico de esclavos gestionado en nuestros días por mafias internacionales).

Ahora bien, ¿por qué consideramos hoy el abolicionismo (de la esclavitud) como condición necesaria del humanismo? Solamente porque el humanismo consensuado de nuestros días (en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948) ha sido definido previamente como un humanismo propio de sociedades no esclavistas; un humanismo que domina sobre el humanismo de quienes, como Cicerón, definían «aquellas cosas que pertenecen a la humanidad», dejando de lado, desde luego, a los esclavos, sin los cuales «esas cosas que pertenecen a la humanidad» no podrían haberse cultivado. Durante siglos el esclavismo fue una institución que, lejos de ser considerada como inhumana, era considerada como institución humana necesaria para que pudiera darse una vida humana

genuina, una vida humana con ocio suficiente para que los hombres libres pudieran vivir y florecer. La esclavitud, se diría, lejos de ser una institución inhumana o prehumana, representaría un paso decisivo en la constitución de las sociedades humanas civilizadas, de aquellas sociedades que han rebasado ya el nivel del salvajismo más primitivo en el cual los prisioneros son asesinados.

La sociedad esclavista «perdona la vida» a sus prisioneros y los pone a trabajar, incluso dulcifica su condición esclava (basta recordar los consejos de Aristóteles para tratar a los «esclavos por naturaleza», pero también los consejos de los estoicos o de los epicúreos). Y no tanto por motivos que hoy llamamos humanistas (psicológicos), sino por motivos económicos: un esclavo maltratado rinde menos que un esclavo mimado, exactamente como le ocurre a un caballo o a un asno. Y cuando en Roma los esclavos comenzaron a ser liberados o manumitidos, tampoco había que pensar en un «impulso humanístico» de manumisión que las filosofías estoicas o cristianas hubieran desencadenado, sino en motivos económicos, en las nuevas condiciones sociales en las cuales mantener a un esclavo, con todos sus riesgos (enfermedades, rebeldías, fugas), era mucho más oneroso que darles la libertad y «contratarlos» como colonos.

Pero en ningún caso el abolicionismo masivo practicado en la sociedad antigua puede considerarse como un paso obligado hacia el humanismo de la humanidad, como si la sociedad esclavista antigua no fuese ya una sociedad humana, menos aún, como la sociedad creadora del humanismo clásico (Platón, Aristóteles, Cicerón, el esclavo Epicteto, etc.). La sociedad esclavista no se transformó en sociedad humana al abolir la esclavitud. Ya era humana, y lo que estaba ocurriendo era la sustitución de un tipo de humanismo (el humanismo clásico) por otro tipo de humanismo (el humanismo romano cristiano). Dicho de otro modo, quien considera a la sociedad esclavista antigua como inhumana no lo hará, como pretende, en nombre de la humanidad en general, sino en nombre del humanismo romano cristiano.

Y otro tanto habrá que decir del humanismo en relación con el esclavismo moderno, más cruel, si cabe, a pesar de estar inserto en sociedades cristianas, que el esclavismo antiguo. Crueldad que no se

debe precisamente al cristianismo, sino al avance, entre otras cosas, de las técnicas de transporte de esclavos. Aquí se hace obligado el recuerdo de la carta que Marx escribió el 28 de diciembre de 1846 a Pável Vasílievich Annenkov, en la cual, criticando a Proudhon, analiza la esclavitud de su tiempo. Y «no se trata de la esclavitud indirecta, de la esclavitud del proletariado; se trata de la esclavitud directa, de la esclavitud de los negros en Surinam, en el Brasil, y en los Estados meridionales de Norteamérica».

Resume así la doctrina de Proudhon: «La esclavitud directa es un pivote de nuestro industrialismo actual, lo mismo que las máquinas, el crédito, etc. Sin la esclavitud, no habría algodón, y sin algodón, no habría industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias, son las colonias lo que ha creado el comercio mundial, y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria mecanizada. Así, antes de la trata de negros, las colonias no daban al mundo viejo más que unos pocos productos y no cambiaron visiblemente la faz de la tierra. La esclavitud es, por tanto, una categoría económica de la más alta importancia. Sin la esclavitud, Norteamérica, el país más desarrollado, se transformaría en país patriarcal». No entramos aquí en la cuestión de si esta conclusión que Marx atribuye a Proudhon fue extraída por éste mismo o bien es una caricatura (podríamos sobrentender que Proudhon sólo sacaría esta conclusión del supuesto de que la esclavitud no hubiera transformado a la sociedad sudista, llevándola —en su dialéctica con el Norte— a una situación tal en la que la esclavitud ya hubiera podido ser abolida). Lo que nos importa subrayar es que la concatenación de los hechos (esclavitud, algodón, industria moderna), que es aceptada por Marx, obliga a reconocer que el «esclavismo moderno», por antonomasia, fue una institución humana, desde luego. Una institución que, al margen de su crueldad, permitió la transformación de la sociedad humana esclavista en una sociedad humana sin esclavitud. (Sería absurdo sacar de estos textos la consecuencia de que Marx está «justificando» la esclavitud, y sería absurdo porque ello equivaldría a desconocer la perspectiva materialista de Marx, «más allá del bien y del mal».)

En consecuencia, sólo podremos decir que el humanismo contemporáneo implica el abolicionismo de la esclavitud cuando supon-

gamos que ese humanismo se ha conformado a partir del modelo de una sociedad sin esclavitud. Pero, en todo caso —y a esto queríamos ir a parar—, el humanismo de estas sociedades sin esclavitud ya no podrá ser presentado como una «expresión» o «emanación» directa del hombre, o de la sociedad humana, sino como un resultado del enfrentamiento de una sociedad humana abolicionista contra otra sociedad humana que sabía que sólo a través del esclavismo podía subsistir y desarrollarse, incluso sabiendo (en la forma de un proyecto humanista) que su condición de sociedad esclavista era necesaria para alumbrar una sociedad futura no esclavista.

2. El humanismo suele ser presentado muchas veces como un personalismo entendido unívocamente. Para los personalistas —es decir, para quienes definen a los hombres como personas humanas (no divinas)—, resultará tautológica la evidencia de que sólo será posible hablar de *hombre* y de *humanismo* cuando se comience aceptando la condición personal de los hombres, de cualquier hombre. Pero la tautología de una tal evidencia no es otra cosa sino la tautología propia de una petición de principio. Sólo cabe hablar de hombre (o de humanismo) cuando a este hombre se le reconoce la condición de persona, debido a que sólo cuando a un individuo se le considera como persona decimos de él que podemos considerarlo como hombre.

Pero lo cierto es que el hombre, como venimos diciendo, es distinto y anterior a la persona. La persona humana (al menos desde las coordenadas del materialismo filosófico) no es una sustancia, un «supuesto de naturaleza racional», ni es una «mente», ni un «espíritu incompleto», destinado a unirse con un cuerpo, al que Dios lo asigna *nominatim,* tras su creación. La persona humana es una institución (cultural, social, política, jurídica), pero cuyos contenidos no son unívocos. Una institución, además, muy tardía en su formato actual, que se irá constituyendo en medio de las disputas cristológicas, por ejemplo, en el Concilio de Éfeso, del 431, contra Nestorio y su doctrina de las dos naturalezas y de las dos personas de Cristo. Y que se extiende rápidamente a la sociedad cristiana que considera personas (sujetos de bautismo) a los humanos recién nacidos, y a todos los hombres de todas las razas.

¿Habrá que concluir, por tanto, que los hombres, antes del cristianismo, no eran personas? ¿Y cómo iban a serlo si la institución social y jurídica de la persona no estaba creada? Y, sin embargo, eran hombres, sujetos humanos.

Podemos, no obstante, retrotraer, aunque con notable anacronismo, la idea de persona hasta los romanos y los griegos de antes de Cristo, podemos retrotraerla a individuos humanos del Egipto faraónico... Pero ¿podemos continuar retrotrayéndonos hasta el hombre de Neandertal? ¿Quién se atrevería a decir hoy que los esqueletos prehistóricos de Neandertal corresponden a personas humanas de hace decenas de miles de años?

Pero si los hombres de Neandertal no eran personas (a pesar de que eran ya sin duda sujetos inteligentes que vivían en sociedades relativamente complejas, que utilizaban instrumentos refinados, que mantenían relaciones religiosas con ciertas entidades numinosas), ¿por qué iban a serlo los hombres de Cromañón? ¿Es que habían recibido un espíritu creado destinado, es decir, «personalizado», para cada individuo? ¿Y cuántas personalidades recibirían los múltiples casos de siameses profundos que hubieron de darse a lo largo de los siglos?

No, ocurre más bien que los hombres de Neandertal o los de Cromañón eran hombres, pero no personas, como tampoco eran ciudadanos, ni judíos, ni cristianos, ni musulmanes, ni franceses, ni alemanes. Y los egipcios y los persas, los griegos o los romanos, eran hombres, y algunos de ellos incluso miembros de clanes, o ciudadanos, pero no personas: carecían de este concepto los griegos o los romanos, que llamaban persona a la máscara trágica (la persona trágica). Y aunque no fueran personas, eran hombres, hombres que además crearon modelos de humanismo que difícilmente podrían ser llamados personalistas.

El círculo vicioso es claro: «Sólo las personas humanas son hombres, porque ser hombre es ser persona humana». Y dejamos de lado a las personas divinas y a las diabólicas.

Es evidente que afirmar que sólo cabe hablar de hombres (de humanismo, por tanto), cuando consideramos a esos hombres como personas humanas, es un flagrante círculo vicioso, cuyo simplismo, sin embargo, se mantiene en el pensamiento Alicia.

La persona es una institución, sin duda, pero su contenido no es unívoco. Hay muchos tipos o modelos de persona humana. Por ejemplo, el modelo clásico de Pericles (el modelo del ciudadano del esclavismo ateniense), el modelo clásico romano (el de Cicerón), el modelo judío, el modelo cristiano, el modelo musulmán. El «personalismo» borra todas estas distinciones.

Educación humanística

El humanismo es a veces considerado como la idea directora de la educación pública. El humanismo es invocado por Alicia una y otra vez como principio director o inspirador de la imprescindible educación pública o privada orientada a «formar hombres», es decir, a formar una educación humanista (a veces confundida con la educación ciudadana). Nada más evidente, al parecer.

Pero lo que no está nada claro es qué puede significar esa educación humanística, o una educación orientada humanísticamente, y menos aún cuándo se hace equivalente a una «educación para la ciudadanía».

Ni se sabe ni se puede saber, porque de la idea de humanismo no puede derivarse ninguna directriz concreta, o ningún modelo efectivo, capaz de organizar un plan de estudios, o una reforma pedagógica, salvo que se presuponga ya asumida esa directriz como modelo efectivo, sobrentendiéndolo como modelo humanístico. Otra vez con flagrante petición de principio.

No queremos decir que las «humanidades» no tengan significado denotativo bastante preciso. Las Facultades de «humanidades» acogen un conjunto de disciplinas que se diferencian de las que forman parte de las Facultades de ciencias matemáticas, o físicas, o biológicas... «Humanidades» viene a significar denotativamente, por el peso de la tradición, un conjunto de disciplinas superponibles, más o menos, con las llamadas antiguamente «Letras», contraponiéndose con el conjunto de disciplinas englobadas bajo el rótulo de «Ciencias». También podríamos ensayar las correspondencias entre la distinción de «primera cultura» y «segunda cultura» de Snow y la distinción entre

«humanidades» y «ciencias». Pero también conocemos la oscuridad de esta distinción. Se han ido creando disciplinas intermedias, con pretensiones científicas (la Antropología cultural, la Sociología o la Psicología han dejado de ser propiamente disciplinas de «letras»; tampoco la Filosofía puede adscribirse a una Facultad de Letras o de Humanidades, aunque administrativamente éste suela ser el caso).

Una cosa es que dispongamos de un concepto denotativo de humanidades, y otra cosa es que este concepto responda a un concepto gnoseológico mínimamente riguroso. No hace falta negar cualquier tipo de unidad, práctica o empírica, a las disciplinas incluidas en el rótulo de las humanidades; lo que se discute es si este rótulo tiene una función conceptual distinta a la de su mera función pragmática clasificadora. ¿Acaso la Medicina no forma parte de las Humanidades? ¿Y la Historia de la Ciencia? ¿Y la Historia comparada de las Religiones?

Las «Humanidades», como cultivo de las «letras humanas», se oponían a las «divinidades», estudiadas en las Facultades de Teología positiva. Pero ¿acaso las Ciencias de la Religión no son también ciencias humanas, sobre todo para quien no está adherido a alguna religión positiva que pretende fundarse en una revelación sobrehumana (no humana, por tanto)?

El humanismo, dirá Alicia, impulsa «el cultivo de las humanidades». Sin duda, si humanismo se refiere a esas ciencias humanas. Otra vez el círculo vicioso. Pero la cuestión es la siguiente: ¿puede decirse que el cultivo de las ciencias humanas tenga que ver con el humanismo más de lo que tenga que ver el cultivo de las ciencias matemáticas, físicas o naturales?

Educación, ¿para qué?

Se supone que la educación es necesaria, porque sin la educación el hombre no se mantendría en el estado en el cual la historia lo ha situado. Pero siempre podremos preguntar: «¿Para qué la educación?». Concédase que sea necesaria para que el hombre subsista como tal. Pero ¿en qué dirección habrá de orientarse? ¿Qué objeti-

vos habrá de proponerse? ¿Podrán ser estos objetivos distintos de los que en cada sociedad o cultura están ya inscritos, como características de esa misma sociedad o cultura? ¿Para qué la educación?

Unos dirán que su objetivo es lograr la reproducción de la sociedad de la que procedemos. Otros dirán que su objetivo no puede ser propiamente reproducir a toda costa la sociedad de referencia, porque, acaso educar en este sentido, si la sociedad se considera atrasada o bárbara, sería contraproducente. Sin embargo, la Unesco propuso como objetivo el de «educar a los niños de una sociedad dada en su propia cultura, a fin de preservarla» (es decir, de reproducirla).

¿Cabe, pues, definir al humanismo como criterio capaz de responder a la pregunta: «Para qué la educación»? El humanista responderá con toda precisión: «La educación es necesaria para ser hombre». Por tanto, el hombre es el objetivo de la educación.

Así lo decía Protágoras: si quiero aprender a tocar la flauta, iré a Ortágoras, si la escultura, a Fidias, si la medicina, a Hipócrates; pero si quiero aprender a ser hombre, iré a Protágoras.

Esta fórmula la repetirá siglos después, entre otros muchos, Giner de los Ríos: «La Escuela (en el sentido más restringido de la palabra), el Instituto, el sistema entero de las Facultades, considerados como formando un todo, ofrecen en tres grados diversos la misma universidad, el mismo carácter enciclopédico, la misma intención de formar al hombre como hombre, y no como médico, arquitecto o abogado...» (*Los estudios de la Facultad,* 1870, O.C., tomo 2). Por cierto, la fórmula que Giner emplea en el terreno de la educación («antes que formar médicos, arquitectos o abogados, hay que formar hombres») recuerda de cerca la fórmula que Pi Margall utilizó en el terreno político: «Antes que español, soy hombre» (como si alguien lo hubiera puesto en duda: ¿quién habría llamado gato o perro a Pi Margall para que éste se sintiese en la necesidad de reivindicar su condición de hombre?).

Pero el humanismo, como principio de organización de la educación pública, de poco sirve. Por de pronto, no sirve para contestar a la pregunta ¿para qué la educación? Porque, como hemos dicho, la respuesta consabida: «Para formar hombres», es totalmente vacía,

salvo que previamente se haya escogido el tipo de hombres que se desea formar. Y entonces la respuesta adolece otra vez de círculo vicioso.

¿Acaso la educación informal o difusa que los niños reciben en una sociedad primitiva no está destinada a transformarlos en hombres adultos de esa sociedad, que suponemos salvaje o bárbara? Se dirá que hay que sobrentender que los hombres que el humanismo busca formar mediante la educación son los hombres civilizados.

Pero los hombres civilizados son los que viven en la ciudad, en la sociedad política, los ciudadanos. Y el hombre desborda por completo el horizonte del ciudadano. La Asamblea francesa de 1793 proclamó los Derechos del Hombre y del Ciudadano; pero muy pronto se advirtió que la conjunción «y» no era una simple copulativa, sino que tenía un fuerte matiz disyuntivo: la Declaración de Derechos del Hombre de 1948 borra, en cierto modo, la figura del ciudadano, puesto que se refiere a un hombre no determinado por raza, lengua, religión, es decir, por los caracteres que definen a los ciudadanos de una ciudad frente a otros, o los de un Estado frente a otros.

Educación cívica como humanismo

¿Qué puede significar entonces la educación cívica (la educación de la ciudadanía) frente a la educación humanística (o educación del hombre)? Algunos dirán que la distinción es ficticia, porque el hombre, si lo definimos al modo de Aristóteles, como «animal político», será ya un ciudadano. Pero, entonces, ¿es que no cabe hablar de hombres que no sean ciudadanos, y de derechos del hombre que no emanen de su condición de tales?

¿Cuáles pueden ser los contenidos de ese humanismo por encima de la condición ciudadana de los hombres?

Paradójicamente, habría que dar dos tipos de respuestas, ninguna de las cuales es propiamente humanística: la primera apuntaría a aquellos contenidos comunes a todos los hombres, que desbordan su condición de hombres, es decir, a los contenidos zoológicos o etológicos de los hombres; la segunda apunta a aquellos contenidos que

ya no son comunes con los animales, sino propios de los hombres, pero no de los contenidos propios de cada pueblo, sino de los saberes comunes a todos los pueblos (como decía Abenhasam). Pero precisamente estos saberes o ciencias comunes a todos los pueblos (las Matemáticas, la Física, la Medicina...) pertenecen al círculo de las ciencias contrapuestas al círculo de las ciencias humanas, con lo cual recaemos en la paradoja de que las ciencias humanas, las que son propias de cada pueblo (a saber, las ciencias del derecho, del lenguaje, de la historia, de la religión...), corresponderán antes a la educación del ciudadano que a la educación del hombre.

En qué condiciones la educación en la cultura de un pueblo puede considerarse educación humanística

Pero la educación del ciudadano, es decir, la educación del hombre en cuanto animal político, ya no podrá ser universal. Será una educación cuyo objetivo se oriente a reproducir la cultura (la historia, la lengua, el derecho, las costumbres) de cada pueblo o nación, precisamente en lo que tienen de diferentes de las otras. Utilizando un término habitual: la educación pública tendrá como objetivo mantener la «identidad de cada pueblo» y sus diferencias con las identidades de otros pueblos, sobre todo si éstos son sus vecinos.

Por tanto, una educación en los saberes de cada pueblo, sin dejar de ser específica, sólo podrá llamarse universal si la cultura específica tiene a su vez, o ha tenido históricamente, virtualidades universales, es decir, capaces de reconstruir desde ella misma las otras culturas.

En todo caso, la educación del ciudadano, lejos de orientarse a la educación de los hombres en lo que tienen de común con todos los hombres, y, por tanto, con los animales (en cuanto a la especie hombre, la consideramos como especie cogenérica), es lo más opuesto que cabe imaginar a la educación humanística, en el sentido convencional, porque o bien es educación etológica (no específicamente humana), o bien es educación en las ciencias comunes a todos los pueblos, es decir, en las ciencias matemáticas, físicas y naturales, es decir, no humanísticas (en su sentido convencional).

De aquí el fracaso estrepitoso que tuvo la «reforma de las humanidades» proyectada por el gobierno español en el año 2000. Se confiaba en que, a través de esta reforma, se podría recuperar «la Historia y el idioma común de España»; pero inmediatamente los nacionalistas catalanes, gallegos, vascos, etc., apoyados por los federalistas del PSOE y de IU, pusieron el grito en el cielo y atacaron duramente el «Manifiesto de San Millán», firmado el 10 de junio de 2000 por casi ochocientos parlamentarios del Partido Popular.

Con esto quedaba demostrado que el humanismo, como profundización en lo humano, antes acentuaba la división entre los ciudadanos (entre las Autonomías) que la suavizaba. Los argumentos que daban los historiadores profesionales —«regresar a la historia común, la de las humanidades clásicas grecorromanas»— carecían de aplicación práctica, porque las mismas razones había para promover la profundización en las humanidades arameas, eslavas o aztecas. La educación en raíces «grecolatinas» no sólo podía presentarse como nexo de unión entre los españoles, sino también como nexos de unión de éstos con los franceses, italianos, etc.; en cambio, separaban a los españoles de los eslavos o de los chinos. Es decir, no podría tomarse sin más como educación humanística, salvo que considerásemos a las raíces grecolatinas como prototipos de la auténtica civilización humana.

La cuestión no trataba, por tanto, de la educación en tercera persona, «científica, antropológica», sino de la educación en primera persona, práctica, operatoria. Y esto supuesto, de poco serviría apelar al humanismo y a los hombres como un principio capaz de unir a los españoles si éstos no estaban ya unidos previamente o por otros motivos. Cuando se consideraban unidos catalanes, gallegos, leoneses, castellanos, andaluces, etc., y sólo entonces, podrían sentir reforzada su unidad por el estudio y afecto hacia el pasado romano común; es decir, el humanismo clásico sólo serviría para representar y reforzar la unión de lo que ya estaba unido. Pero si se partía de la discordia, la apelación al pasado común sólo podría servir para reforzar la desunión y las diferencias, para probar cómo de un tronco común se diferenciaron, hasta hacerse extrañas unas a otras, las lenguas y las culturas romances. Y aun para reprochar a Roma que

hubiera comenzado con su rodillo el aplanamiento de las diferentes culturas peninsulares: las humanidades conducían entonces a resultados opuestos.

En resolución, sólo puede decirse que el humanismo, en cuanto inspira el estudio de las humanidades, ofrece modelos concretos de educación, modelos humanos. Cuando partimos de esos modelos, ya especificados, y denominamos, con petición de principio, humanos a esos modelos previos, sobreponiéndoles a los demás.

No es, pues, el humanismo el que nos lleva a esos modelos humanos; son los modelos humanos, contrapuestos entre sí, y muchas veces a muerte, los que nos llevan a la idea del humanismo, pero destruyendo sus pretensiones unívocas. Estas pretensiones son las únicas capaces de inspirar una orientación eficaz para la educación pública.

Humanismo como pacifismo, como abolicionismo, como democratismo

Consideraciones análogas haríamos a propósito del humanismo como pacifismo, o del humanismo como abolicionismo (de la pena capital) o del humanismo como democratismo.

Crece hoy la idea del humanismo como un ideal de la humanidad que requiere la supresión de la guerra como forma admisible de dirimir las diferencias entre sociedades políticas humanas: «Los pueblos que sólo pueden llegar a algún acuerdo a cañonazos no son todavía pueblos verdaderamente humanos». Es decir, no pertenecen a la historia de la humanidad. Para decirlo con palabras de Marx: pertenecen a su prehistoria.

Se dirá también que el humanismo es incompatible con la institución de la llamada «pena de muerte». ¿Cómo podrían hablar de humanismo los hombres de una sociedad que admita la posibilidad legal del asesinato de otros hombres? Estas sociedades no podrán aún considerarse verdaderamente humanas.

¿Y cómo podemos considerar humana a una sociedad política sometida al despotismo de un tirano, una sociedad en la que los individuos son súbditos y no ciudadanos? No, una sociedad humana sólo puede reconocerse como tal en la democracia y en la libertad que ésta comporta. Y por consiguiente, el objetivo del humanismo político será conseguir que todas las sociedades políticas de la Tierra asuman lo más pronto posible la forma democrática.

Ahora bien, la luminosidad de estos razonamientos no es sino la autofosforescencia propia de los círculos viciosos, de los razonamientos que piden el principio. «Una sociedad que tiene incorporada la guerra como institución no puede ser una sociedad racional humana.» Pero ¿cómo demostrar que no lo es? ¿Acaso la guerra no es tan racional (o más) como la paz? Dice Don Quijote: «Quítenseme delante los que dijeren que las letras hacen ventaja a las armas, que les diré, y sean quien se fueren, que no saben lo que dicen». Y, desde luego, si, fieles al principio pacifista, extrajésemos de los museos antropológicos o culturales todas aquellas cosas que tienen que ver con la guerra (en escultura, en pintura, en tecnología, en arquitectura, etc.), los dejaríamos vacíos.

¿Y por qué considerar inhumana la pena de muerte? Solamente porque hemos comenzado por definir la pena de muerte como inhumana.

¿Y por qué considerar como inhumana a una sociedad no democrática? Sencillamente, porque hemos comenzado a definir a la sociedad humana por la democracia.

Pero todos estos sobrentendidos no nos sacan del círculo de las definiciones que ya contienen lo definido en la definición, es decir, de los círculos viciosos. La evidencia tautológica o formal, la luminosidad que desprenden estos círculos viciosos, es lo que inunda de evidencia al pensamiento Alicia, lo que Alicia percibe como una evidencia originaria, sobre la que hace descansar su concepción del humanismo.

Crítica a dos panfletos humanísticos

Concluiremos nuestra crítica al principio del humanismo examinando, aunque brevemente, dos manifiestos o panfletos humanistas en los cuales se nos proponen sendos modelos de «humanismo com-

plejo». «Complejo» en el sentido en el que sobrentendemos este adjetivo: el de un humanismo que no se reduce a la exaltación de algún «elemento simple» del repertorio material del humanismo —pacifismo, democratismo, abolicionismo— como valor humanístico necesario y suficiente, sino que se amplía a múltiples contenidos, capaces de aproximarse a un «humanismo integral», para emplear una expresión que en tiempos fue muy apreciada. Un humanismo que tiene en cuenta múltiples elementos y valores humanísticos y que para coordinarlos necesita sistematizarlos por medio de una «concepción filosófica del hombre y del mundo».

Los dos manifiestos que vamos a analizar son de época distinta. El primero es el *Ideal de la Humanidad,* de Julián Sanz del Río, y fue publicado por su autor en 1860, aunque se conserva un manuscrito algo más amplio de 1851. El segundo es el «Manifiesto Humanista 2000», emanado de la Academia Internacional de Humanismo, de Estados Unidos, publicado inicialmente en la revista *Free Inquiry* (en otoño de 1999).

Estos dos manifiestos tienen semejanzas profundas que no hay por qué atribuir a relaciones de descendencia directa, o indirecta (respecto de un tercer origen). Es suficiente constatar la afinidad de sus «caracteres taxonómicos» más generales: ambos manifiestos son «ecuménicos» (planetarios), ambos son laicos («racionalistas»), ambos son «armonistas» (pacifistas, es decir, contemplan una evolución gradualista y pacífica de la humanidad).

Estos dos manifiestos ofrecen un modelo de humanismo laico, muy afín, por estructura, al humanismo católico posconciliar (por ejemplo, el de los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI). Estos modelos de humanismo comparten no sólo el ecumenismo, sino también el pacifismo. Pero los modelos laicos sólo se diferencian de este humanismo cristiano por las fuentes de sus evidencias. Porque los dos «manifiestos laicos» que vamos a criticar rechazan la revelación sobrenatural, la fe teológica. Y por ello, podrán acusar al humanismo cristiano de utilizar una denominación inapropiada: el cristianismo no será humanismo, sino sobrehumanismo. En cambio, los manifiestos que criticamos alegarán con orgullo el carácter estrictamente humano (o «racional») de sus principios.

Sin embargo, como intentaremos demostrar, la racionalidad de estos dos manifiestos es del mismo cuño formal que la racionalidad que asociamos a los círculos viciosos. De otro modo, los manifiestos que vamos a examinar no son propiamente (materialmente) racionales, sino que son dos frutos genuinos de lo que venimos llamando un pensamiento Alicia; la amplia difusión y el prestigio que han logrado obtener entre extensas «capas ilustradas» de las sociedades modernas, no son ajenos paradójicamente a su simplismo.

El «Ideal de la Humanidad»

Al enfrentarnos con el *Ideal de la Humanidad,* de Julián Sanz del Río, dejaremos de lado, pese al gran interés que merecen, las cuestiones filológicas relativas a las génesis de este documento, publicado en Madrid, como hemos dicho, en 1860, y que tanta influencia iba a tener entre los llamados krausistas españoles (vinculados con logias francesas o belgas, principalmente), y posteriormente a través de la Institución Libre de Enseñanza, inspirada por Giner de los Ríos, confluyentes en alguna medida con el federalismo de Pi Margall, y en el socialismo humanista y ecuménico español. Un tipo de humanismo que podríamos considerar presente en el PSOE de nuestros días, en tanto se mantiene en la línea que pasaba, por ejemplo, a través de ideólogos socialistas tales como Fernando de los Ríos o Julián Besteiro, antes de la Guerra Civil, y que llega a nosotros a través de ideólogos tales como Gregorio Peces Barba y José Luis Rodríguez Zapatero.

Tan sólo indicaremos, a quienes no estén muy al tanto del asunto de la génesis del manifiesto de Sanz del Río, que fue presentado por su autor como traducción y adaptación de la voluminosa obra de Carlos Federico Krause, *Urbild der Menschheit* (Dresde, 1811), pero que en realidad era una traducción literal de unos artículos que el propio Krause había publicado a partir de 1812 en su revista *Tagblatt des Menschheitlebens.* Enrique Menéndez Ureña, que ha estudiado con mucha sutileza este asunto, no duda en calificar de fraude el comportamiento de Sanz del Río, no sólo por sugerir o por

dejar decir que su *Ideal* era la expresión y adaptación española de la *gran obra* de Krause, sino por dar pistas falsas, a fin de ocultar la verdadera fuente de su traducción (los artículos publicados en la revista *Tagblatt*). Además de varios artículos sobre el tema, Enrique Ureña ha publicado un libro, *El "Ideal de la Humanidad" de Sanz del Río y su original alemán*, UPCO, Madrid, 1992, en el que se ofrece, a tres columnas, el texto de Krause de 1811, el manuscrito inédito de la traducción de Sanz del Río, que se conserva en la Academia de la Historia de Madrid (de 1851), y el texto del *Ideal de la Humanidad*, firmado por Sanz del Río y publicado en 1860.

Lo que nos importa aquí constatar es que don Julián Sanz del Río, siguiendo a Krause, introduce en lengua española el principio del humanismo de un modo dogmático, aunque él lo llame «racional», presentándonos al hombre en el mismo acto en el que nos presenta al principio absoluto, que es Dios: «El hombre, imagen viva de Dios, y capaz de progresiva perfección, debe vivir en la religión unido con Dios y subordinado a Dios» (*Ideal*, §1). Esta presentación dogmática nos recuerda el género literario de los libros sagrados: «En el principio creó Dios el Cielo y la Tierra, el sexto día creó al hombre a su imagen y semejanza, y luego descansó». Pero la semejanza es engañosa.

La doctrina krausista pretende ser, por su forma, racional y no revelada; y por su contenido no quiere ser una mera secularización, al modo de las últimas sectas protestantes, de la doctrina cristiana o católica, porque precisamente se manifiesta como crítica radical a esta doctrina. No se presenta, por tanto, como la versión secular o laica de la doctrina cristiana, sino como su conculcación. Porque la racionalidad de la doctrina krausista del humanismo comienza por negar la divinidad de la persona de Cristo, que es visto como un sabio profeta más en la serie histórica de los sabios o profetas: Moisés, los esenios, Sócrates, Mahoma, etc. Sanz del Río nunca habla del Dios trinitario, cuya Segunda Persona se encarna en el hijo de María, sino de un Dios más próximo al del protestantismo unitario.

También niega Sanz del Río el dogma del pecado original (todos los hombres son buenos en su origen, como ya dijo Rousseau). Y, por supuesto, no reconoce a la Iglesia católica magisterio alguno —y en

esto consiste su «racionalismo» (un racionalismo puramente negativo, que se define por la negación de la «revelación»)—, sino que, por el contrario, le atribuye graves responsabilidades en lo que a la «educación del género humano» concierne (supersticiones, mitologías, persecuciones...). Dice Sanz del Río: «Los mitos de los pueblos primitivos, los chinos, indios, egipcios, griegos; en la doctrina y la sociedad de Pitágoras y de los esenios, de Sócrates y de Platón, en la doctrina y la vida de la Iglesia, en las sociedades de caballeros y corporaciones de la edad media, reconoce el historiador filósofo otros tantos anuncios de una organización unitaria de la humanidad» (*Ideal*, §7).

Es interesante constatar como en los mismos años (hacia 1851) en los que Sanz del Río traducía su *Ideal de la Humanidad*, otro hombre, que también tuvo y sigue teniendo una gran influencia en la política humanística española, don Francisco Pi Margall —que fue además presidente en la Primera República—, escribió, en un libro sobre la *Historia de la Pintura en España*, frases como la siguiente: «No hay saltos, no hay abismos en la Historia: el progreso de hoy es siempre hijo del progreso de ayer; el sistema de hoy es siempre el precursor del que podrá nacer mañana. Basta leer la doctrina de ese mismo Jesús, el Evangelio: a cada paso se ven reflejadas en las páginas de este libro inmortal las sombras de Platón y de Zenón, la de Moisés y las de los esenios». Y a continuación ofrece un párrafo más que refiere a los esenios. Pero Pi Margall dice aún más: «Si la doctrina del Evangelio es más que una aspiración; si se la supone completa; el catolicismo se viene abajo por su propio peso, el protestantismo triunfa».

Y de este modo, desde la perspectiva del protestantismo unitarista, Pi Margall afirma que «del dogma de la unidad divina deriva inmediatamente el de la unidad humana; del de la unidad humana, el de la solidaridad y el de la fraternidad universales; del de la solidaridad y el de la fraternidad, la igualdad absoluta de todos los que componen la humanidad en el tiempo y en el espacio. Si no hay más que un Dios, tenemos todos un padre, somos todos hermanos, constituimos todos con él una familia». (Por cierto, vemos como Pi Margall habla de solidaridad —si bien en composición con la fraternidad— diez años antes de que Pedro Leroux propusiera en *La Grève*

de Samarez, de 1863, la idea de solidaridad como sustitutivo de las ideas de fraternidad y de caridad; lo que no queda claro es por qué, si deriva de ese Dios único la consecuencia de que todos constituimos una familia, por qué no extiende también esta familia hasta los simios, hasta las fieras, hasta los peces, etc., que también fueron creados por Dios, Padre común de los hombres, simios, fieras y peces.)

También Sanz del Río presenta el humanismo como equivalente a la idea misma de humanidad pura, reflejo de Dios uno en la Tierra; es decir, traduce la expresión de Krause, «Das Reinmenschliche», o «Die reine Menschlichkeit», por «Humanismo», «puro Humanismo» o «lo común humano».

Ahora bien, desde el punto de vista del materialismo filosófico, el «racionalismo» de Krause, de Sanz del Río o de Pi Margall resulta estar tan próximo al simplismo propio del pensamiento Alicia que prácticamente se identifica con él, pues este racionalismo se reduce a extraer la idea de Dios unitario —que vive principalmente entre judíos y musulmanes— y presentarla como un principio inmediato del cual se deriva directamente el hombre y el humanismo. Un racionalismo que no es otra cosa sino una grosera petición de principio que se reduce, partiendo de la supuesta unidad del hombre (de los seres humanos) y del humanismo, al postular un Dios unitario concebido a medida para ajustarse armónicamente a ese hombre unitario del que se partía. Un racionalismo simplista que, cuando se nos ofrece en la forma de una derivación axiomática, recae en una ingenuidad pedante, mucho más culpable que la que pudiera convenir al reconocimiento del carácter revelado (oscuro, por tanto, sobre-racional o praeter-racional) del dogma católico del Dios trinitario, o del reconocimiento como dogma revelado del principio de la creación del mundo o de la Encarnación de la Segunda Persona de la Trinidad. Porque la presentación del contenido de estos dogmas, en cuanto ofrecidos por una revelación misteriosa que excede nuestra razón, implica el ejercicio de una suerte de «crítica de la razón pura» que ha desaparecido por completo del «racionalismo krausista».

En esta tesitura racionalista-simplista se mantiene el resto de la doctrina derivada de este «principio» del humanismo racional y armónico. Nos referiremos sobre todo a la célebre propuesta de una

Alianza de la Humanidad, que Krause puso en circulación a partir de 1809 (según nos informa Ureña) como sustituto de su propia idea de un «Estado total», dentro de un proyecto más amplio de *Alianza de la Humanidad y Hermandad masónica*.

Acaso la diferencia entre ambos proyectos de Krause pudiera reducirse a la diferencia que media entre el modo de tratar en tercera persona un ideal propuesto especulativamente para un futuro que acaecerá «por encima de nuestra voluntad» (el Estado total) y el modo de tratar una idea propuesta en primera persona, como Idea fuerza, que compromete perentoriamente tanto a quien la propone como a quien recibe la propuesta. Desde esta perspectiva, la relación entre estos dos aspectos del humanismo racional de Krause mantiene un estrecho paralelismo con la relación que media entre la idea del joven Marx sobre un «estado final de la humanidad» (cuando esta humanidad haya alcanzado «la cancelación de sus alienaciones históricas» y pueda dar comienzo a la «verdadera historia del hombre») y la idea del Marx maduro que escribe, junto con Engels, el *Manifiesto Comunista*, conminando a los proletarios de todos los países a unirse, a fin de encontrar una salida a ese supuesto estado prehistórico, alienado e insoportable del «Género humano».

Pero el paralelismo se acaba aquí. Porque mientras Krause y sus seguidores (en particular los krausistas españoles) confían, inspirados en su progresismo armónico, en el «Estado total» como en una meta asegurada desde el principio de los tiempos —al quitar importancia al «mal», al confiar en el progreso suave, pacífico, gradualista, el socialismo se hace optimista y conformista—, Marx y sus seguidores, reconociendo la realidad de la «alienación», el mal implícito en la violencia, requieren la apelación a métodos también violentos, revolucionarios (o por lo menos no los excluyen en principio). En este punto el marxismo más radical, el que recogerá Lenin, asumirá posiciones prácticamente muy próximas a las del catolicismo tridentino (jerarquía, dictadura, inquisición, además de «planificación central»). Y, por repugnantes que puedan resultar hoy estos métodos —sobre todo en los días en los cuales, en la sociedad del bienestar, el krausismo parece haber ganado la batalla ideológica al marxismo leninismo—, difícilmente podríamos no reconocerles, al menos, la

conciencia más profunda de la complejidad de la realidad, frente al simplismo del progresismo global conformista y acomodaticio.

Un simplismo Alicia, porque se alimenta de la petición de principio de un axioma global y armónico, ignorando que la idea de progreso, como idea funcional, sólo tiene sentido entendida como progreso específico, referida a una materia muy concreta y definida (progreso en la velocidad de los vehículos de transporte, progreso en los medios de comunicación, progresos en medicina, progreso en velocidad de los misiles o ametralladoras, para incrementar las muertes por minuto del enemigo o de la población civil). Pero que pierde (la Idea de progreso) todo su sentido cuando la referimos al «conjunto de todas las líneas de progreso», al «Progreso global». Porque al hacerlo así se ignora que la resultante de la composición de diversas líneas específicas de progreso envuelve un incremento de entropía, de corrupción y desorden, de degradación. Y entonces el progreso resultante pierde todas las referencias comparativas empíricas necesarias para ser considerado como tal progreso. Las líneas específicas de progreso no son conmensurables, y por ello el progreso específico en una línea irá acompañado de caos en otras líneas.

El simplismo del progresismo armonista, optimista, propio del pensamiento Alicia, constriñe los cerebros y les impide incluso advertir, en todos los terrenos, la complejidad de la materia que se tiene entre manos. Un individuo ha asesinado a su mujer, a sus hijos, a su madre, ensañándose con sus cuerpos moribundos: no hay ningún problema. Este individuo estuvo mal educado por las condiciones sociales de su infancia, o ha sufrido algún trastorno neurológico. Llevémoslo a la cárcel hospital para reinsertarlo cuanto antes «en la sociedad».

Para quien está al tanto de la complejidad de lo real, el simplismo armonista de los krausistas puede resultar insoportable, incluso cuando este simplismo se manifiesta en materias metafísicas. Para poner un ejemplo en sí inofensivo, al parecer, dado su carácter metafísico especulativo: Sanz del Río, al presuponer tenazmente que «todas las cosas están en Dios aunque no son Dios» (lo que llamaban el «panenteísmo»), se cierra la posibilidad de advertir la contradicción de este Dios, dado en función de un Mundo en el cual experimentamos diariamente tragedias insoportables, tanto colectivas —como los

campos de concentración nazis que llevaron al Holocausto a millones de judíos, o el Gulag stalinista— como privadas —como la tragedia de los hermanos siameses Chang y Eng Bunker, cuando llegaron a hacerse mutuamente insoportables sin ningún cirujano que pudiera separarlos—. Un teólogo católico que parte de la distancia entre el Dios creador y sus criaturas, «dadas fuera de él mismo», puede de algún modo reconocer como para las «limitadas entendederas de la criatura humana» son totalmente incompatibles los atributos divinos de la omnipotencia y de la bondad. Si Dios es bueno y omnipotente, ¿cómo pudo crear los delirios de los campos de concentración o de los siameses inseparables? Es decir, si Dios es omnipotente, visto desde el Mundo, Dios tendría que ser también un Genio maligno; por tanto, si Dios es bueno, no puede ser omnipotente.

Pero este dilema desaparece para el optimismo krausista (el optimismo de Leibniz tiene otro cariz). Para los krausistas no hay ningún misterio. Todo es claro y distinto: «Todo desarrollo de vida pide tiempo, desde sus imperceptibles crecimientos hasta su plenitud. También el conocimiento de Dios y de la vida, como fundada en Dios, siguen en la limitación humana su propia ley histórica; solamente un grado tras otro, un precedente sobre otro, llegan los pueblos en el tiempo debido al conocimiento de la unidad de Dios y a reflejarla en toda su vida» (*Ideal de la Humanidad,* §127). ¿Cabe imaginar un optimismo Alicia más conformista, simplista y estúpido?

La Alianza de la Humanidad —dice Sanz del Río (*Ideal,* §55)— «no ignora la diferencia entre los pueblos de la Tierra» (Krause hablaba, en el texto que está traduciendo Sanz del Río, de las «diferencias entre las Naciones»). Lo que Krause y Sanz del Río expresan es que mediante la «Alianza de la Humanidad todos los hombres se reconocerán otra vez y se abrazarán como una familia de hijos de Dios, destinados a reunirse en la plenitud divina». Sólo quedaba acompañar estas frases con los coros de la Novena Sinfonía que Beethoven puso al «Abrazaos millones» de Schiller.

Toda la cuestión estriba, a partir de ahora, en delimitar cuáles son las líneas que separan a esos conjuntos de hombres cuya alianza se proyecta. Esos conjuntos, ¿son los Pueblos? ¿Son las Razas? ¿Son las Religiones? ¿Son las Naciones? ¿Son los Estados?

Samuel Huntington publicó ya en 1993 (en la revista *Foreign Affairs*) un ensayo con el título «¿Choque de Civilizaciones?», que después se convirtió en su famoso libro, *El conflicto de las Civilizaciones*. La «revelación» que Zapatero tuvo en la sede central de la ONU, en septiembre de 2004, está relacionada, sin duda, en su origen, por un «mecanismo de resorte» propio de una ecolalia en espejo (una ecolalia Alicia), suscitada por el «sintagma de Huntington»: el niño, vestido de fiesta, al que le decimos: «¡Qué guapo estás!», suele responder por ecolalia en espejo: «¡Qué feo estás tú!». Pero difícilmente podrá negarse que la ecolalia en espejo, respecto de Huntington, de Zapatero, no estuviese facilitada por la fórmula krausista de la Alianza de los Pueblos, en el marco de la «Alianza de la Humanidad y la hermandad masónica», sin más que sustituir, dentro de esa Alianza, los «Pueblos» de Sanz del Río por las «Civilizaciones» de Huntington.

El proceso de reforma de los Estatutos de las Comunidades Autónomas en España, acelerado artificial y gratuitamente por el Gobierno de Rodríguez Zapatero, con su partido, el PSOE, plegado al proyecto, se desarrolla también desde la ideología del humanismo cosmopolita. Las ideas de quienes creen decir algo al afirmar que «su patria es la Humanidad» no quieren advertir que esto significa desbordar los límites de las patrias nacionales, canónicas, hasta borrarlos (España, Francia, Italia, Alemania), a fin de sumergirlas en la «Humanidad», y, como fase previa, en continentes envolventes de algunas de esas patrias, como pueda serlo Europa. Y así, en el Proyecto para la reforma del Estatuto de Andalucía, que el PSOE ha impulsado bajo la presidencia de Chaves, y que fue aprobado por el Parlamento español en mayo de 2006, se define a Andalucía como una «realidad nacional, dentro de la Unión Europea», sin ni siquiera mencionar, como término medio, a España (acaso los descendientes de los krausistas recordaban la regla escolástica, aunque aplicándola mal, de que el término medio no debe entrar en la conclusión).

Existen, sin duda, muchos motivos particulares para explicar esta agresión continua, por parte de los socialistas, a la Nación española; pero todos estos motivos particulares se encuentran acogidos en la ideología humanista latente en la «socialdemocracia blanda» española, en la ideología de la idea de la Humanidad, como ideología desde la cual puede hablarse de la «artificialidad de las fronteras» (Rodríguez Zapatero), de una ideología orientada a reabsorber, incluso sin necesidad de borrar algunas coloraciones particulares de carácter folclórico, a la Nación española, como si ésta pudiera entenderse como una entidad evanescente, diluida en el conjunto de una Europa sin fronteras.

El simplismo de la idea de Humanidad de los krausistas se revela, sin embargo, como una «idea fuerza» muy bien capacitada para filtrarse, como ideología, a través de cerebros españoles, tan simplificados como los de Alicia. Cerebros simples que no quieren advertir que el principio nacionalista que ellos quieren borrar de la Nación española está, sin embargo, actuando, cada vez con más fuerza, en otras Naciones europeas (Francia, Alemania, etc.), por no decir en otras Naciones asiáticas o americanas.

Crítica del *Manifiesto Humanista 2000*

Examinemos ahora brevemente, desde el mismo punto de vista que hemos asumido para el análisis del *Ideal de la Humanidad*, el *Manifiesto Humanista 2000*, «un llamamiento a favor de un nuevo humanismo planetario». Un manifiesto emanado, como hemos dicho, de la Academia Internacional de Humanismo (con sede en Estados Unidos).

Este manifiesto está movido por una ideología prácticamente idéntica a la que casi dos siglos antes movió el *Ideal de la Humanidad* de Krause. Pero se mantiene una diferencia metodológica muy importante: que mientras el *Ideal* expone su humanismo ajustándose a las maneras de la «metafísica racionalista deductiva», propias de la Teología panenteísta, el «nuevo humanismo planetario» deja de lado estos principios teológicos y se atiene a las maneras del positivismo cientificista, asumiendo una metodología inductiva, que parte no ya de la bondad armónica de Dios, sino del estado actual del hombre sobre la Tierra.

Pero no por ello esta metodología le preserva de la misma metafísica que inspiró el *Ideal*. Y la razón es que en el presente, sobre el cual pretende fundar sus propuestas el manifiesto, se consideran los

mismos componentes metafísicos que inspiraron el *Ideal*: armonismo, progresismo convergente hacia un Estado global, optimismo ético, idea de Humanidad como entidad presupuesta, y fundamentalismo tecnológico y científico.

Por ello, puede decirse que el *Manifiesto 2000* se mantiene dentro de la norma del pensamiento Alicia, en cuanto incluye la norma de la petición de principio.

Se ofrece, en el año 2000, un modelo de humanismo para el nuevo milenio, apoyado en un análisis del presente, que sólo ha podido llevarse a cabo interpretando sus componentes en los mismos términos del modelo que se pretende extraer «inductivamente» de él. Para decirlo con una imagen ya tradicional: se pretende extraer, como «revelación inductiva» del cofre del presente (el cofre es el símbolo del Mundo), el modelo que previamente se había introducido en él.

Y se ha introducido sin tener en cuenta los materiales que ya estaban contenidos en ese cofre, y que se resistían precisamente a recibir el modelo: la introducción de este modelo se hace a presión, aplastando los materiales que en el cofre residían, deformándolos o disimulándolos.

Pero el humanismo es «introducido en el cofre» (en el Mundo) del mismo modo dogmático —por decreto, axiomáticamente— a como el *Ideal* de Krause y de Sanz del Río comenzaba por introducir a Dios —por decreto, axiomáticamente.

El *Manifiesto 2000,* sin necesidad de definir previamente su Idea de humanismo, sino dándola por evidente (al modo de los ontologistas, cuando comenzaban diciendo que «veían a todas las cosas en Dios»), comienza dando por evidente, en sus primeros párrafos, que «el humanismo es una perspectiva ética, científica, filosófica, que ha cambiado el Mundo». Y, desde luego, el *Manifiesto 2000* tampoco se molesta en definir qué entiende por ética, por ciencia [en singular] o por filosofía. Son cosas evidentes, que brillan en el seno del cofre.

Pero ¿qué es la Ética, qué son los valores éticos de los que se habla desde el principio en el *Manifiesto 2000,* como algo que hay que suponer dado en la «Humanidad humanista»? El manifiesto no se molesta en contestar a esta pregunta: «¿Qué es la Ética, qué son los valores éticos a los que se alude desde el principio?».

Y si no se molesta en responder, no creemos que ello sea debido a pereza o negligencia. Podríamos pensar que el manifiesto no responde porque «no sabe, no contesta». Y ello porque ni siquiera supone que la ética o los valores éticos puedan considerarse como principio sobre los cuales fuese posible apoyar el humanismo. Más bien parece que, según él, sería el humanismo planetario el que apoyaría esos valores éticos que en cada época podríamos ir determinando. En su parte V («Ética y Razón»), el *Manifiesto 2000* formula, en el número 8, el siguiente principio-clave del humanismo: «Los humanistas mantienen que deberíamos estar preparados para modificar los principios y los valores éticos a la luz de las realidades que vayan produciéndose y de las expectativas futuras». Por lo visto, este «principio clave» no habrá de tener él mismo naturaleza ética (o ser un valor ético), porque si lo tuviera (o lo fuera), podría también quedar anulado «según las expectativas de futuro», con lo cual dejaría de ser un principio-clave.

Tampoco se molestan los humanistas del manifiesto en definir esa «Ciencia», en singular, que toman como componente básico del humanismo. La dan por supuesta, en singular, acaso en el sentido del fundamentalismo, como lo hacía el *Ideal de la Humanidad* (§70): «La ciencia fundamental, esto es, el conocimiento de Dios y de las esencias divinas [el *Manifiesto 2000* podría decir: "El conocimiento de la Naturaleza y de los géneros y especies naturales"] aunque la más simple y la que precede a todas, da asunto siempre nuevo e infinito a la inducción, a la deducción y a la construcción».

¿Y por qué el *Manifiesto 2000* da por supuesta la definición de filosofía? Sin duda, porque sobrentiende que la filosofía queda definida por la misma exposición del humanismo planetario que ofrece el manifiesto.

Lo decisivo de esta filosofía metafísica parece ser, por tanto, su dogmatismo ingenuo, cuasi infantil (propio de una Alicia de pueril inteligencia), que toma sus intuiciones subjetivas ocasionales por evidencias objetivas universales.

El *Manifiesto 2000,* en su introducción, respondía así a la pregunta: «¿Por qué un humanismo planetario?», con esta asombrosa afirmación: «Es evidente que como el Mundo entra en un nuevo mile-

nio, se hace necesario un nuevo Manifiesto». Según esto, el humanismo planetario es quiliástico, y cuenta la historia por unidades de milenios. Al parecer, cada milenio, sin que se nos diga la razón, requerirá un nuevo manifiesto humanista planetario. ¿Cuál puede ser el manifiesto que correspondió al primer milenio, al año uno de nuestra era? Con un margen discreto de aproximación (del 4 a. C. al 80 d. C.) los cristianos podrían pensar que el homólogo del *Manifiesto 2000* de aquel milenio se refiere a los Evangelios. Pero ¿cuál sería el manifiesto del año 1000, correspondiente al segundo milenio? Aquí, ni por aproximación podría responder un cristiano (ni un chino, ni un musulmán). Sin embargo, el manifiesto planetario nos dice haber encontrado su razón de ser en el hecho de haber comenzado el nuevo milenio, cuyo comienzo, además, pone en el año 2000, puesto que se publicó en 1999.

El manifiesto se expone como consecuencia del «compromiso universal con la Humanidad y su conjunto». Difícilmente puede escucharse una sandez más resplandeciente. Su calibre es análogo al de la propuesta de la Alianza de las Civilizaciones. Pues un «compromiso», como una «alianza», sólo puede establecerse entre dos o más partes contratantes, directamente o a través de sus representantes legales. Pero ¿quiénes son las partes contratantes en una Alianza de las Civilizaciones? ¿Las Civilizaciones? No están definidas, y aunque lo estuvieran, ¿quiénes son sus representantes legales?

¿Y quiénes son las partes contratantes en el «compromiso de la Humanidad consigo misma»? Sin duda, una parte ha de ser la Humanidad, en el momento de contratar, aunque sea como *pars totalis*. La otra parte suponemos que será la Academia Internacional de Humanismo (y los firmantes del *Manifiesto 2000*). Pero la Humanidad no existe como sujeto con el cual podamos concertar un compromiso. Además, ¿quién sería su representante legal? ¿Podemos sospechar que sea acaso la misma Academia Internacional de Humanismo? Pero ¿quién se cree que es esta Academia para hablar con palabras redentoras en nombre de la Humanidad? Antes que megalómanos insensatos, preferimos suponer que son víctimas de un género literario ingenuamente hinchado, que es el que inspira al pensamiento Alicia, cuando, «elevando los ojos al Cielo» (como decía Aristóteles

refiriéndose a Parménides), se puso sublime y dijo: «El Ser es Uno». Por tanto, «el Hombre es Uno», como resultante del contrato de Él consigo mismo.

La segunda parte del *Manifiesto 2000* («Principios para un futuro mejor») es una reexposición ingenua, dogmática y vulgar del progresismo positivista. Una expresión ingenua por su metodología inductiva de enumeración lineal («revolución verde», «control del incremento demográfico», «avances de la medicina») que no tiene en cuenta los efectos catastróficos que están ya teniendo lugar en la resultante del «polígono de fuerzas» constituido por las «líneas de progreso específico» (por ejemplo, la composición del control del progreso demográfico con el progreso en la medicina gerontológica puede dar lugar, y lo dará necesariamente, a un crecimiento monstruoso, por arriba, de las pirámides de población, y el incremento planetario de la tercera edad puede resultar ser aún más peligroso que los subproductos de las centrales nucleares).

En cualquier caso, las líneas de progreso que dogmáticamente el manifiesto da por supuestas tampoco son definidas, ni menos aún justificadas. ¿Por qué el progreso en la democracia parlamentaria habrá de representar un progreso social y político fuera de la sociedad de mercado pletórico?

De todas formas, es ese progresismo positivista el que nos permite entender la razón de la valoración que el *Manifiesto 2000* hace del «modernismo» (que tampoco define) y la condena de «las tendencias antimodernas» (refiriéndose, probablemente, a las costumbres de lo que Comte llamaba el «estado teológico»). Porque el progresismo presupone que lo moderno es siempre mejor que lo antiguo, e inversamente, que el *primum no es el summum*. Pero estas afirmaciones son tan metafísicas como las opuestas: que lo moderno es siempre peor, y que lo antiguo es siempre lo mejor. ¿Qué sentido puede tener la afirmación de que el Concierto 29 para piano y orquesta de Mozart es peor, por ser más antiguo, que la Consagración de la Primavera de Stravinsky, que es más moderna?

La parte tercera del manifiesto («Naturalismo científico») es un mero catecismo de fundamentalismo científico, destinado a conjurar los «designios inteligentes» o la recidiva del «pensamiento mágico».

Porque la cuestión es que reivindican al materialismo científico en nombre del humanismo: «Ya es hora de que la humanidad asuma su propia mayoría de edad». ¿Quién marca la hora? La *Academia Internacional de Humanismo* parece conocer las horas de la humanidad, y por tanto estar en condiciones de avisar a los hombres de que «ya ha llegado la hora de su pacífica emancipación», en lugar de presentar la batalla directamente, no contra la humanidad infantil, sino contra otros hombres, grupos o iglesias tan humanos y adultos como puedan serlo los miembros de esa Academia.

En partes sucesivas, el *Manifiesto 2000* va apelando a la Razón, a la Ética, sin definirlas, pero tampoco sin presentar batalla contra las religiones, amparados por el principio de tolerancia laica («creemos que el Estado debe ser secular, ni en favor ni en contra de la religión»). Más aún: «Los humanistas recomiendan que usemos la razón para fundamentar nuestro juicio ético». Pero no dicen qué es esa razón y cuáles son sus métodos. Parecen saber, por revelación ética, que la llamada pena de muerte es una institución incompatible con el racionalismo del humanismo planetario. Consideran también conveniente «evitar un sobredimensionamiento de comunidades multiculturales parroquialistas que puedan ser separatistas o destructivas», pero no se aventuran a dar nombre ni a decirnos cuáles son las líneas divisorias entre estas parroquias. Y sólo pueden ofrecer «remedios vaticanos» (es decir, palabras indefinidas similares a las pronunciadas por los Papas actuales) cuando se refieren a la pobreza o desnutrición, o a la necesidad que habría de proporcionar vivienda para la gente de todos los rincones de la Tierra.

El *Manifiesto 2000* llega a proclamar «que es un derecho de toda persona estar en condiciones de vivir una vida buena, aspirar a la felicidad, lograr una satisfacción y un ocio creativo en sus propios términos».

En resolución, la Academia Internacional de Humanismo está dibujando, en nombre de la Humanidad, los ideales propios del modo de vida norteamericano, sin duda, de sus académicos científicos. Y no les reprochamos que propongan este ideal. Lo que sí nos parece ridículo es que lo propongan en nombre de «la Humanidad», y no en su propio nombre, en nombre del *American way of life*.

En resumen, habría que distinguir dos modos contrapuestos de lo que hoy se entiende por humanismo. El «humanismo literario» («cultural») y el «humanismo ético». El humanismo literario tiende a confundirse con el humanismo aristocrático propio de la élite de los humanistas que vivían en las cortes de los patricios renacentistas; el humanismo ético tiende a confundirse con el humanismo democrático o demagógico.

Como exposición canónica de estos dos humanismos podrían considerarse respectivamente el *Discurso de las Letras Humanas* que en 1600 publicó Baltasar de Céspedes (un catedrático de prima latinidad de Salamanca) y el *Proyecto Gran Simio* publicado por Pedro Singer, etc., como manifiesto en 1993.

El humanismo literario se inspira en una larga tradición clásica (Cicerón, Salustio) orientada a poner al hombre por encima de los animales («omnis homines...»), una tradición que entiende que el dominio del griego y del latín define al hombre situado en una «plataforma» o cultura superior. Un humanismo que mantendrá siempre este componente gramatical, es decir, «cultivado por los gramáticos». Una línea que llegó degenerativamente a confundir el humanismo con el saber de los dómines (como Cabra o don Supino). Pero es evidente que histórica y socialmente el humanismo clásico del griego y del latín (las humanidades clásicas) iban asociadas, en su origen, a las materias «realia», y además a las materias nobles (artísticas, poéticas, morales, heroicas, filosóficas, científicas...). El perfecto humanista (como ya lo había expresado Juan Lorenzo Palmireno, en su *Vocabulario del humanista* de 1575) debería saber teología, física, matemáticas, medicina, geografía, cronología, rítmica y retórica, derecho civil y canónico (el humanista, más que un gramático, se aproxima ahora a un letrado; sin olvidar que a comienzos del siglo XV español los catedráticos de Gramática tenían asignados 1.800 maravedíes anuales frente a los catedráticos de Teología, cuyos emolumentos ascendían a 3.750 maravedíes, la mitad que los catedráticos de Leyes, 7.500 maravedíes). Nada tiene de extraño que la denominación de letrado, por antonomasia, recayera en los legistas. A éstos, sin duda, se refiere Don Quijote cuando proclama la superioridad de las Armas sobre las Letras.

Pero el humanismo ético se inspira en tradiciones ascéticas, procedentes del cinismo, para quien lo humano consiste sobre todo en el ejercicio de las virtudes éticas que no necesitan siquiera de la escritura (la «santa ignorancia» que las autoridades eclesiásticas mexicanas recordaban a sor Juana Inés de la Cruz), y que desembocarán en el humanismo del buen salvaje de Rousseau (que, en nuestros días, han pretendido recuperar Zerzan y otros con sus apologías del primitivismo).

Lo humano del hombre, el verdadero humanismo, no residirá ya en las letras (en la Gramática, en la Retórica, incluso en el Álgebra, que también consiste únicamente en letras). Lo importante es que este humanismo roussoniano ético haya sido incorporado a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948, en el mismo momento en que esta declaración se refiere a un hombre que no puede ser discriminado ni por raza, sexo o religión, pero tampoco por lengua. Tan humano es quien sabe griego y latín como quien no tiene este saber, pero sí, por ejemplo, sabe hablar quechua, guaraní o swahili. Los derechos humanos se atribuyen al hombre por su condición de «hombre primitivo». Pero el hombre primitivo de Rousseau-Zerzan, el buen salvaje, es el australopiteco o el pitecántropo. Por tanto, a este hombre también habría que extender los derechos humanos, y en consecuencia coherente, a sus afines. Y aquí parecerá necesario reivindicar los derechos de los animales (*Declaración universal de los derechos del animal,* 1977). De aquí la paradoja de que el humanismo ético desborde en plena furia populista y antiautocrática los límites de la especie humana, y tienda a incorporar, bajo el manto de los derechos humanos, a los primates.

El hecho de que el ideal del humanismo contenga virtualmente en su seno la posibilidad de desarrollar contradicciones tan flagrantes —un humanismo aristocrático, y un humanismo democrático, un humanismo antropológico y un humanismo primatológico, un humanismo cristiano y un humanismo comunista, un humanismo liberal y un humanismo socialista— demuestra que el humanismo no sirve para ordenar la vida de los hombres en sus relaciones materiales mutuas, y con los animales, en el mundo globalizado del siglo XXI.

El humanismo, a secas, y con cualquiera de sus apelativos (humanismo socialista, humanismo positivo, humanismo cristiano, etc.), no puede considerarse, como diría Alicia, una ideología consistente, y por así decirlo, decente, capaz de ser tomada como criterio para ordenar el mundo globalizado del siglo XXI. Y no lo es porque el humanismo hoy, a secas, no es una ideología, sino una palabra que sólo significa algo cuando se sobrentiende especificado de algún modo (humanismo socialista, humanismo cristiano, humanismo clásico, humanismo aristocrático). En cuyo caso su «principio activo» ya no se medirá por el humanismo, sino por sus especificaciones, entendidas como prototipo de lo humano. Pero precisamente frente a las otras restantes especificaciones del humanismo, en conflicto mutuo, que habrán de ser descartadas. Y esto es lo que se trataba de demostrar.

Final

EL «PENSAMIENTO ALICIA» SE VUELVE PENSAMIENTO DE MALA FE

¿Hay que quitar importancia práctica a los pensamientos Alicia del estilo de los que hemos presentado? ¿Podríamos atribuirles una cierta importancia especulativa, como ejercicios de un pensamiento libre e inofensivo («el pensamiento no delinque») que, en cualquier caso, habría que respetar en nombre de la «libertad de pensamiento»?

No es éste el caso. Estos pensamientos Alicia tienen, sin duda, un interés teórico indudable, en cuanto alternativas sistemáticas y doxográficas (una gran parte de los contenidos de las llamadas *Historias del Pensamiento* son pensamientos Alicia) a las diversas cuestiones que se plantean. Pero lo importante es constatar que estos pensamientos Alicia pueden también ser muy peligrosos en el terreno práctico.

Y entonces habrá que afirmar que su carácter inofensivo es aparente. Precisamente por su simplismo y por su gran capacidad de ser entendidos por todos, cuando son defendidos por gentes que tienen asignadas responsabilidades prácticas concretas en la dirección y gobierno de una sociedad política, pueden transformarse en pensamientos falsos, hipócritas y de mala fe. De mala fe si a quien los defiende le atribuimos una mínima «mancha de inteligencia» que le obligase a advertir su simplismo. Y el simplismo de su decisión de asumirlo como algo evidente, y por ello expresarlo «con una permanente sonrisa en los labios».

En efecto, el simplismo de los pensamientos Alicia puede llegar a ser no otra cosa sino encubrimientos de la realidad, intentos para disimularla arrojando sobre ella velos legales (propios de legistas) des-

tinados a tranquilizar a los electores y consumidores. Pensamientos que son valores impregnados de perfumes que huelen a opio del pueblo.

Quien, por ejemplo, insiste en el proyecto vacío de una Alianza de Civilizaciones, ¿qué otra cosa puede pretender que ofrecer un plan armónico cuya ejecución ofrezca a miles de personas (políticos, funcionarios, ONG) la ilusión de que todo es cuestión de buena voluntad, de diálogo y de comprensión mutua? Obviamente, estos proyectos armónicos tendrán que ofrecerse entre sonrisas, que pretenden expresar la evidencia, la tranquilidad y la paz perpetua. Los «inocentes pensamientos» sobre las «realidades nacionales» españolas, por ejemplo, compatibles con la Nación española, pueden dejar de ser meros pensamientos adolescentes o de mala fe, para convertirse muy pronto en discursos que encubren la traición.

Quienes han podido poner en ejecución planes y programas Alicia en el terreno político se verán naturalmente obligados a debatir con quienes, desde la prudencia y el sentido de la realidad, levantan objeciones específicas, incoherencias y dificultades graves. Y entonces, como los pensadores Alicia no pueden responder dialécticamente a estas objeciones específicas, ni rectificar sus incoherencias, ni resolver las dificultades que se les señalan, asumirán la única vía que les queda abierta: reiterar una y otra vez sus planes y programas, y responder no ya *dialécticamente,* sino por vía *retórica* y *sofística,* tratando simplemente de no perder el favor de sus electores-Alicia. Es así como el pensamiento Alicia, cuando se ejerce desde el poder político, se convierte en pura demagogia.

Un ejemplo de esta diversidad de argumentaciones (las retóricas y las dialécticas, en el sentido que Aristóteles da a estas expresiones en sus refutaciones de los sofistas), y que hemos analizado más por extenso en otro lugar, nos lo ofrecen los debates parlamentarios que tuvieron lugar en los meses de mayo y junio de 2006 con motivo del llamado «proceso de pacificación del País Vasco».

El gobierno de Rodríguez Zapatero obtiene del Congreso (de la «soberanía nacional» parlamentaria, formada por la yuxtaposición de coaliciones de pequeños partidos con la minoría mayoritaria) permiso para negociar con ETA, en cuanto ofrezca un «alto el fuego»

verificable, pero sin necesidad de deponer previamente las armas: todo ha de encaminarse hacia el proceso de paz.

ETA lleva a la negociación los principios de autodeterminación, incorporación de Navarra, amnistía de los «presos políticos» o etarras en activo. Es decir, el Gobierno socialista trata a ETA, y a su representante político Batasuna, como si fuese una potencia con la que se discuten las cuestiones de la paz. Las víctimas del terrorismo (casi todas, salvo las «humanistas») no aceptan que los verdugos asesinos impongan sus condiciones. Aunque, hay que decirlo todo, las víctimas del terrorismo quieren desmarcarse, muchas veces (Gorka Landáburu, por ejemplo), de sus compromisos políticos, sintiéndose simplemente víctimas desde una perspectiva humanística que se acoge a sus derechos humanos, al margen de sus obligaciones como españoles.

El gobierno de Rodríguez Zapatero se dispone a abrir negociaciones con ETA, es decir, comienza dando beligerancia a los planes y programas de los terroristas. Anuncia el inminente comienzo de las negociaciones, sin excluir el proyecto de una mesa de negociaciones con Batasuna. Rodríguez Zapatero invita, sin embargo, al PP a que se incorpore a esta mesa de partidos. Sabe que sus electores son muy numerosos, y teme que, sin su cooperación, la pacificación no se logrará dentro de las condiciones propuestas. Pero a la vez oscila y toma la resolución de asumir en solitario el curso de las negociaciones: si ellas resultan bien, obtendrá en exclusiva el título de pacificador, y se asegurará la victoria en las próximas elecciones legislativas.

Son los representantes del PP quienes han mantenido el debate en un plano estrictamente dialéctico y con argumentos contundentes: es inadmisible hacer arrancar un plan de pacificación a partir de la propuesta de unos encapuchados que anunciaron el alto el fuego por televisión; es anticonstitucional negociar las «condiciones de paz» de una banda de terroristas que ponen en tela de juicio la propia Constitución española y la unidad de España; es anticonstitucional negociar con una banda que mantiene dispuestas las armas debajo de la mesa de negociaciones.

El gobierno pacifista armonista no puede mantener el debate en el terreno específicamente dialéctico, sencillamente porque si entrara

en este terreno, sería derrotado dialécticamente (como sería derrotado en un certamen académico el estudiante que con argumentos sofísticos pretendiera demostrar que 2 y 2 son 5). Su única salida es deslizarse hacia un plano oblicuo y genérico, el plano propio de la retórica y de la sofística. Es aquí en donde Rodríguez Zapatero y sus portavoces se comportan como consumados sicofantes. Es la única manera que tienen de compensar el simplismo aliciano de sus propuestas humanistas, con refutaciones retóricas propias de un tahúr que se defiende ante quienes le han cogido in fraganti.

Puede constatarse que todas las respuestas del PSOE están cortadas por el mismo patrón: dar por supuesto que los argumentos del PP contra la negociación con los terroristas son evidentemente absurdos, y por tanto que hay que descalificarlos sin entrar en el contenido de su estructura argumental. No cabe, por tanto, mayor desprecio ante el adversario político con el que se dialoga, puesto que no se toman en cuenta los contenidos argumentativos que él ofrece, y tan sólo se les considera como productos de intereses ajenos a la argumentación (a la manera como cuando el cuidador dialoga con un loco que defiende que la Luna es un queso de bola, y no considera por tanto su argumentación, sino que a lo sumo tratará de explicarla por motivos subjetivos, por ejemplo, porque a ese loco le gustaba de niño el queso de bola). Se procede, por tanto, a «encapsular los argumentos», dando por supuesto, desde luego, que la pacificación es el objetivo prioritario, y que, por tanto, todo lo que se oponga a este objetivo equivaldrá a poner dificultades a la paz, y descubrirá un deseo de los oponentes a la continuación de la guerra, del terrorismo. Es decir, sobre los argumentos del PP encapsulados, se proyectarán, desde un plano oblicuo (principalmente de naturaleza psicológica), juicios de intenciones atribuidas al PP; y de este modo se pasará del plano en el que se discuten los argumentos objetivos, al plano psicológico de quienes están enfrentados en el debate por razones objetivas distintas de las que se contienen en la «cápsula».

De este modo los sicofantes podrán pasar al contraataque ofreciendo la mano al PP para que renuncie a su rebeldía, a sus motivaciones subjetivas, a sus deseos irracionales de sostener la guerra.

Múltiples ejemplos pueden someterse a análisis desde este punto de vista.

Debate del 5 de junio de 2006 entre Blanco (portavoz del PSOE) y Rajoy, jefe de la oposición.

Mariano Rajoy ofrece una argumentación impecable: el Pacto antiterrorista (PSOE y PP) acordó aplazar la negociación con ETA (negociación sobre gestión de los problemas personales, no políticos, pendientes tras la disolución de la banda) hasta que ETA depusiese las armas; si no se hacía así, el PP denunciaría el pacto, y no daría su consenso. Los argumentos de Rajoy son, por tanto, impecables desde el punto de vista argumental objetivo (aunque puedan ser discutidos en ese terreno). Son argumentos dialécticos, porque se atienen a los contenidos del Pacto, y a la contradicción flagrante entre éstos y los proyectos de negociación presentados por RZ.

Respuesta de Blanco: «Las declaraciones de Rajoy son un pretexto para romper el Pacto: tenía ya premeditada su decisión antes del debate. Rajoy actúa por interés partidista, y no el interés de la paz».

Blanco (llamado «Pepiño») actúa como un sicofante metido a psicólogo. En lugar de replicar dialécticamente a los argumentos de Rajoy, en el terreno específico en el que se plantea la cuestión, en lugar de desmontar, como aparentes, las contradicciones señaladas por Rajoy, se desliza al plano de las intenciones psicológicas de Rajoy: «Rajoy no quiere la pacificación, Rajoy busca con sus argumentos romper el acuerdo por motivos partidistas, para evitar que el proceso de pacificación, si llega a tener éxito, redunde en beneficio del PSOE».

¿Y si resulta que una gran mayoría de la gente (parlamentarios, tertulianos, analistas, electores en general) se deja convencer más por la retórica de Pepiño que por la dialéctica de Rajoy? Habrá que reconocer que la democracia realmente existente está podrida en su propia médula.

Segundo ejemplo: debate en el Senado entre García Escudero, que representa al PP, y Rodríguez Zapatero. García Escudero argumenta dialécticamente: «¿Tan difícil les es a ustedes —les dice a los socialistas— pedir a ETA que deponga las armas y que pida perdón a las víctimas antes de empezar las negociaciones?». Rodríguez Zapatero

no responde esa pregunta, sino que se desliza hacia un plano oblicuo en el que formula otra pregunta que nada tiene que ver con la de su antagonista: «¿Por qué no pidieron ustedes [el PP en la época de Aznar] a ETA el desarme y el perdón a las víctimas?».

Una genuina respuesta de sicofante y de tahúr: no sólo porque no responde a la pregunta específica (explicando las razones por las cuales no pide ahora el desarme, etc.), sino porque alude a una supuesta negociación (Ginebra) en la que también supuestamente no se pidió el desarme y el perdón, pero dando por hecho que las «negociaciones de Ginebra» eran negociaciones políticas, y no conversaciones exploratorias en torno a las disposiciones para un armisticio. Pero esta «cambiada» de plano es suficiente para desviar la atención de un público numeroso, como desvía la atención de su público el trilero que retira un dado del cubilete que está puesto sobre la mesa.

Tercer ejemplo: el PP formula el día 10 de junio de 2006 su posición formal de no colaboración con el PSOE en las negociaciones con la banda asesina, que, además de no entregar las armas, no cede en un punto a sus pretensiones soberanistas y anexionistas. Es ahora la vicepresidenta Teresa de la Vega la encargada de contraargumentar. Y lo hace también al modo de un tahúr: «La actitud del PP es incomprensible; nosotros, los socialistas, cuando estábamos en la oposición, colaboramos siempre con el PP en el gobierno en su política contra el terrorismo. Pero ahora que los populares han pasado a la oposición ya no quieren colaborar con nosotros, etc.».

El contraargumento de la señora de la Vega es, sencillamente, despreciable, porque se basa en la equiparación, ante un público que no está informado o que no quiere informarse, de dos situaciones totalmente heterogéneas: el PSOE colabora con el gobierno del PP en la lucha contra el terrorismo por métodos policiales y jurídicos; pero ahora el PP, si no colabora con el PSOE, no es por una actitud desleal (un argumento propio del psicologismo más barato), sino porque la negociación del PSOE ya no se mantiene en el terreno constitucional de la lucha policíaca y jurídica, sino en el terreno de la negociación con la banda secesionista y anexionista. La brocha gorda de Teresa de la Vega pone entre paréntesis («encapsula») los argumentos del PP y se limita a calificar psicológicamente de actitud «desleal», de cambio de actitud, lo que es otra cosa totalmente distinta.

Cuarto ejemplo: el diputado socialista de la autonomía madrileña, Simancas, contraargumenta a la negativa del PP de «negociar la paz con los terroristas secesionistas», diciendo explícitamente que esta negativa se debe a que el PP no quiere la pacificación, sino que quiere mantener la guerra para debilitar a Zapatero y evitar que se convierta en el pacificador. Otra vez los argumentos populares quedan encapsulados en el envoltorio «posiciones contra el proyecto del gobierno», y sin entrar en la materia objetiva misma de los argumentos, se formulan juicios psicológicos de intenciones.

Quinto ejemplo: el llamado «Pepiño» insiste en el mismo método de refutación, no necesita entrar en los argumentos contra la negociación que llevaron a una multitudinaria manifestación en Madrid, convocada por la Asociación de Víctimas del Terrorismo, con el apoyo del PP, el día 10 de junio de 2006. Simplemente, procede encapsulando los argumentos de los manifestantes, a fin de tratarlos oblicuamente desde un plano psicológico: la manifestación es simple efecto de un «desahogo» de un PP acogotado y tambaleante. Y Pepiño añade, consolidando su diagnóstico de psicólogo y añadiéndole unas gotas de ética y moral: «Pero espero que tras su desahogo el PP recupere la sensatez y estreche la mano que el Gobierno le tiende». Pepiño está calculando, sin duda, que el electorado creerá que si el PP cede será porque el PSOE le tendió la mano generosa; pero si no cede, entonces el electorado verá al PP como un mal bicho, que desprecia incluso una mano tendida hacia la paz.

En el transcurso del «proceso» algunos adoptarán claramente la perspectiva de la retórica, llegando incluso a entender la dialéctica como una clase más de retórica. Así, Alcaraz, del PC, ve los debates en torno al «proceso» como un simple duelo entre partidos, en el cual cada uno utiliza los recursos que tiene a mano para acorralar al otro. «Y si el PP puede decir que Zapatero buscó la pacificación en solitario —al anunciar las conversaciones con ETA, en un mitin del partido, sin avisar previamente al PP—, también podrá decir el PSOE que el PP busca frustrar la posible victoria del PSOE.» De este modo todos pueden decir algo; los debates sobre el proceso se dejan, en

pleno relativismo acerca de las verdades objetivas, en manos del juicio de la mayoría, de una mayoría que, buscando la paz, al margen de la política, atiende a la retórica antes que a la dialéctica o, lo que es peor, interpreta la dialéctica como una forma más de retórica.

Una y otra vez el gobierno español, que controla la mayoría de los medios de comunicación de masas, que cuenta con sus aliados analistas (una gran parte de tertulianos y periodistas participa del pacifismo armonista), repetirá que Rajoy boicotea el proceso de pacificación, que «en democracia» (es decir, en el Parlamento controlado por él) todos lo excluyen, que le invita, «una vez desahogado», a reintegrarse al pacto como a un hijo pródigo.

Es decir, Rajoy puede sentirse, con razón, preso de la trampa de la democracia parlamentaria, de un Parlamento de coaliciones que pretende, con fraude de ley, sustituir al «pueblo».

Los principios del Pensamiento Alicia, cuando se canalizan por esta vía retórica o sofística, se convierten, obviamente, en pensamientos de mala fe.

Un pensamiento que, apoyándose en las semejanzas indudables que existen entre las golondrinas y los murciélagos, y despreciando las diferencias esenciales, se empecina en llamar golondrinas a los murciélagos y, más aún, en conseguir que, por tanto, los murciélagos sean considerados legalmente como golondrinas, es un pensamiento, sin duda, necio. Pero además, por su empecinamiento, puede considerarse como expresión de una voluntad con mala fe, en el momento en el que se intenta, por la fuerza de la ley, que todos los demás reconozcan este pensamiento.

Un tipo de pensamiento que, apoyándose en semejanzas indudables, pero despreciando las diferencias esenciales, llama personas humanas a los simios; llama progenitores A y B a los miembros de las parejas homosexuales a los que se ha concedido en adopción un niño o una niña; llama fascistas a quienes vencieron en la Guerra Civil española, y víctimas del holocausto a los que fueron represaliados; llama Alianza de Civilizaciones a los acuerdos diplomáticos y coyunturales entre países distanciados; llama solidarios, con intención ponderativa, a los miembros de una banda terrorista o a los cuarenta ladrones; llama «representación democrática del pueblo español» a una asamblea parlamentaria en la que los partidos antagónicos se han «solidarizado» a fin de dejar aislado al partido que representa a la mitad de ese pueblo; llama «memoria histórica» a lo que son recuerdos psicológicos canalizados por una ideología parcialista, revanchista y sectaria, etc.

Es necesario concluir que este modo de pensar, que confunde e impone por leyes burocráticas (apoyadas en un sistema de coaliciones capaces de confundir la voluntad del pueblo soberano con la de sus representantes en la asamblea) la identificación de los extremos más diferentes y opuestos, es mucho más grave que el que conduciría a confundir a las golondrinas y a los murciélagos, basándose en sus semejanzas, en una sola especie.

Con esto no se quiere decir que una nave cuyo timón está dirigido por un pensador Alicia esté destinada a fracasar necesariamente; la nave tiene sus propias leyes de navegación, que están impuestas por su medio, por la tripulación, por la marinería, por la relación con otras naves, y no por su piloto. Pero no por ello estaríamos autorizados a mantener la tranquilidad en las circunstancias en las cuales el timón de la nave haya podido ser controlado por un grupo de ideólogos simplistas que, con la aquiescencia de sus compañeros de partido, y la complicidad de sus votantes, creen que gobernar es pronunciar frases o establecer alianzas contra natura y sin sentido.

Estas circunstancias no son irrelevantes o inofensivas para la nave. El mundo (el mundo de la economía, el de la ciencia, el de las costumbres), una vez en marcha, «va por sí mismo», hasta cierto punto, al margen de sus gobiernos. Pero hasta cierto límite. A partir de límites determinados, un gobierno simplista, inspirado por Alicia, puede dar lugar a que la nave se encalle o se estrelle contra las otras naves que, en el mundo, navegan en su entorno.

GUSTAVO BUENO
Oviedo, 25 de mayo de 2006

Introducción

LEWIS CARROLL, *Alicia en el País de las Maravillas* (*Alice's adventures in Wonderland,* 1865). *Al otro lado del Espejo, y lo que Alicia encontró allí* (*Through the Looking glass, and what Alice found there,* 1871). Diversas traducciones al español.

——, *El juego de la Lógica* (selección y prólogo de Alfredo Deaño), Alianza, Madrid, 1972.

MARTIN GARDNER (editor), *Alicia anotada* (*The Annotated Alice,* 1960, revisada en 1970), Akal, Madrid, 1984.

Sobre la Alianza de las Civilizaciones

OSWALD SPENGLER, *La decadencia de Occidente, bosquejo de una morfología de la historia* (1918-1922), Espasa-Calpe, Madrid, 1923-1927.

ARNOLD J. TOYNBEE, *Estudio de la Historia* (1933-1952). *Compendio* (1946), Alianza, Madrid, 1970.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la Historia Universal, en torno a Toynbee* (1948), Madrid, 1960.

SAMUEL P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones, y la reconfiguración del orden mundial* (1996), Paidós, Buenos Aires, 1997.

Sobre la mujer

OTTO WEINIGER, *Sexo y carácter* (1903), Península, Barcelona, 1985.

GERARDO HAUPTMANN, «La prodigiosa isla de las damas», *Revista de Occidente*, Madrid, 1925.
MARÍA ENCARNA SANAHUJA, «Lesbianismo y feminismo», revista *Poder y Libertad*, n.º 2, 1981.

Sobre el diálogo

TALCOT PARSONS, *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
PAULO FREIRE, *La educación como práctica de la libertad* (1967), Siglo XXI, Madrid, 1976.
JÜRGEN HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* (1984), Cátedra, Madrid, 1989.

Sobre Franco y el franquismo

ENRIQUE MORADIELLOS, *Francisco Franco. Crónica de un caudillo casi olvidado*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
PÍO MOA, *Los mitos de la Guerra Civil*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2003.
Polémica sobre la Historia de España, en *El Catoblepas* (2003-2004)
http://www.nodulo.org/ec/polemica.htm#p15

Sobre los derechos de los simios

PETER SINGER, *Ética práctica* (capítulo 5: «¿Un animal no humano puede ser persona?»), Ariel, Barcelona, 1984.
——, Paula Cavalieri..., *El Proyecto Gran Simio: la igualdad más allá de la humanidad* (1993), Trotta, Madrid, 1998.
ÍÑIGO ONGAY, «Alicia en el planeta de los simios», *El Catoblepas*, n.º 51 (mayo de 2006).
http://www.nodulo.org/ec/2006/n051p01.htm

Sobre la solidaridad

PEDRO LEROUX, *La Grève de Samarez, poème philosophique*, París, 1863.

LEÓN BOURGEOIS, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, París, 1902.
GUSTAVO BUENO, «Proyecto para una trituración de la Idea general de Solidaridad», *El Catoblepas*, n.º 26 (abril de 2004).
http://www.nodulo.org/ec/2004/n026p02.htm

Sobre la memoria histórica

JEAN-BAPTISTE D'ALAMBERT, *Discurso preliminar* (1747) de la *Enciclopedia*.
GUSTAVO BUENO, «Sobre el concepto de *memoria histórica común*», *El Catoblepas*, n.º 11 (enero de 2003).
http://www.nodulo.org/ec/2003/n011p02.htm

Sobre el pluralismo cultural

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Tristes trópicos* (1955), Eudeba, Buenos Aires, 1970.
GUSTAVO BUENO, *El mito de la Cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura* (1996), séptima edición con nuevo prólogo, Prensa Ibérica, Barcelona, 2004.

Sobre España y la Nación española

JOSÉ MANUEL OTERO NOVAS, *Defensa de la Nación española*, Fénix, Madrid, 1998.
CÉSAR ALONSO DE LOS RÍOS, *La izquierda y la nación, una traición políticamente correcta*, Planeta, Barcelona, 1999.
GUSTAVO BUENO, *España no es un mito*, Temas de hoy, Madrid, 2005.

Sobre la democracia

GIUSEPPE MAZZINI, *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 2004.
HANS KELSEN, *De la esencia y valor de la democracia* (1933), KRK, Oviedo, 2006.

GUSTAVO BUENO, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2004.

Sobre el humanismo

F. C. S. SCHILLER, «Tántalo o El futuro del hombre», *Revista de Occidente*, Madrid, 1926.
JACQUES MARITAIN, *Humanismo integral* (1936), ediciones Carlos Lohlés, Buenos Aires, 1966.
JEAN-PAUL SARTRE, *El existencialismo es un humanismo* (1945), Edhasa, Barcelona, 1989.

Final

GUSTAVO BUENO, «El *debate democrático* sobre el "proceso" (de pacificación del País Vasco)», *El Catoblepas*, n.º 52 (junio de 2006).
http://www.nodulo.org/ec/2006/n052p02.htm

ÍNDICE ONOMÁSTICO